EL METODO DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL

A. R. Radcliffe-Brown

EDITORIAL ANAGRAMA

A. R. Radcliffe-Brown

El método de la antropología social

U. A. M. IZTAPALAPA BIBLIOTECA

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Method in Social Anthropology
© The University of Chicago Press
Chicago, 1958

Traducción:
Carlos Manzano

Revisión:
José R. Llobera

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

© EDITORIAL ANAGRAMA
Calle de la Cruz, 44
Barcelona-17

ISBN 84 - 339 - 0604 - 6
Depósito Legal: B. 32585 - 1975

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-5

ÍNDICE

071069

Prefacio de Fred Eggan 9
Introducción de M. N. Srivinas 11

PRIMERA PARTE
ENSAYO SOBRE EL ALCANCE Y MÉTODOS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL 23

I. Los métodos de la etnología y de la antropología sociales 25
II. La interpretación histórica y funcional de la cultura en relación con la aplicación práctica de la antropología al control de los pueblos nativos 60
III. El estado actual de los estudios antropológicos 63
IV. Significado y alcance de la antropología social . 115
V. El método comparativo en la antropología social 126

SEGUNDA PARTE
LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL 147

I. Definición 149
II. Los precursores 159
III. La formación de la antropología social . . 169
IV. La estructura social 181
V. La evolución social 192

PREFACIO

Es posible que éste sea el último volumen de las contribuciones, publicadas e inéditas, de A. R. Radcliffe-Brown a la ciencia social en general y a la antropología en particular. Presenta, en la Parte I, los ensayos metodológicos más importantes de Radcliffe-Brown por orden cronológico, y se continúa, en la Parte II, con su última exposición acabada de la naturaleza y el desarrollo de la antropología social, originalmente preparada para figurar como primera parte en un libro de introducción a la antropología social que tenía en proyecto. Se publica con el permiso y el estímulo del profesor E. E. Evans-Pritchard, albacea literario de Radcliffe-Brown, y todos los derechos de autor se dedicarán a engrosar una fundación de ayuda a la investigación creada en nombre de Radcliffe-Brown.

Estamos en deuda con el profesor M. N. Srinivas, el ilustre antropólogo indio, por haberse encargado de ordenar y editar este volumen y por su esclarecedora Introducción, en la que expone el desarrollo de las concepciones metodológicas y teóricas de Radcliffe-Brown. También hemos de expresar nuestro agradecimiento a los editores del *South African Journal of Science* y de *Nature* y a los responsables de la *British Association for the Advancement of Science* (Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia) y del *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (Real Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda) por haber autorizado la reedición de los ensayos ya publicados incluidos en este volumen.

El profesor Srinivas ha preparado también una breve

bibliografía seleccionada de libros y ensayos que tratan, por lo menos en parte, de la influencia ejercida por Radcliffe-Brown en la antropología. Ya es evidente que ha sido considerable, y que sigue aumentando. Esperamos que este volumen contribuya a ese fin.

FRED EGGAN

INTRODUCCION

Después de retirarse de su cátedra de antropología social en Oxford en julio de 1946, el profesor Radcliffe-Brown comenzó a trabajar en un libro de introducción a la antropología social, materia que había enseñado con extraordinaria competencia en varias universidades de diferentes partes del mundo, desde Sidney hasta São Paulo. A finales de 1950, había conseguido acabar cinco capítulos del libro y, desgraciadamente, no pudo seguir más adelante. La mala salud, los largos y frecuentes viajes, la enseñanza, y las muchas otras obligaciones que acaparaban su tiempo le impidieron acabar el libro. En 1951 pronunció la *Huxley Memorial Lecture*: «El método comparativo en la antropología social» (incluida en este volumen), y un año después escogió la cosmogonía australiana como tema para sus *Josiah Mason Lectures* en la Universidad de Birmingham; se trataba de un tema que había hecho suyo y sobre el cual disertaba con gran brillantez. Después, se trasladó a Grahamstown, en Sudáfrica, donde siguió enseñando antropología social hasta que una grave enfermedad se lo impidió. En 1955 regresó a Inglaterra y el 24 de octubre de 1955 falleció.

Como es de sobra sabido, Radcliffe-Brown escribía con gran cuidado, manejando las palabras como si fueran piedras preciosas. Por regla general, escribía varias veces un trabajo antes de publicarlo: dividió en secciones las galeradas de su famosa obra, *The Andaman Islanders*, y las volvió a ordenar de otro modo para que la argumentación quedara más clara. Su autoexigencia fue responsable en parte de su relativamente breve producción. El fragmento relativo a la antropología social incluido en este volumen ejemplifica las virtudes de Radcliffe-Brown como escritor:

el estilo es muy sencillo —en realidad sólo aparentemente—, claro y —cosa extraordinaria— carente de tecnicismos. Constituye una introducción sucinta y erudita al tema.

Hemos pensado que sería buena idea publicar, junto a los capítulos sobre la antropología social, algunos de los artículos de Radcliffe-Brown sobre el alcance y métodos de dicha disciplina. Dichos artículos, escritos en diferentes momentos de la carrera de Radcliffe-Brown, han ejercido gran influencia sobre el desarrollo de los estudios antropológicos, pero se publicaron en revistas e informes que no son fáciles de encontrar[1].

A lo largo de su carrera de antropólogo, Radcliffe-Brown abogó por una división racional de las diferentes materias abarcadas por el término general de «antropología». El gran estímulo dado a los estudios antropológicos por la teoría de la evolución ha producido como consecuencia la reunión, dentro del marco de una sola materia, de varias disciplinas distintas, como la antropología física, la etnología, la arqueología prehistórica, la lingüística y la antropología social. Así, pues, la antropología abarca todos los aspectos de la vida humana primitiva, desde la tecnología hasta la teología. Radcliffe-Brown consideraba que esa disposición no era demasiado racional, y deseaba que se realizara una división de los temas en función de su afinidad lógica. Realizó dicha división en tres de los ensayos aquí incluidos: «Los métodos de la etnología y de la antropología social» (1923), «El estado actual de los estudios antropológicos» (1931) y «Significado y alcance de la antropología social» (1944). También el Capítulo I de *La antropología social* se ocupa de esa división.

Al hacer esas distinciones, a Radcliffe-Brown le interesaba especialmente señalar las diferencias entre la antropología social —la ciencia de la sociología comparada, que investiga las leyes universales que rigen el comportamiento social humano— y la etnología, que es una disciplina

1. Hemos decidido omitir de esta colección los siguientes artículos de Radcliffe-Brown: "Some Problems of Bantu Sociology" (*Bantu Studies*, nos. 1-3 [1921-22], págs. 38-46) y "Applied Anthropology" (disertación presidencial a la Sección F de la Asociación Australiana y Neozelandesa para el Fomento de la Ciencia, vigésima reunión, Brisbane, mayo-junio, 1930).

histórica interesada en reconstruir la historia de los pueblos primitivos y en clasificar sus razas y sus lenguas. Según Radcliffe-Brown, debería estudiarse la etnología en estrecha colaboración con la arqueología prehistórica, mientras que la antropología física pertenece a las ciencias biológicas y debe estudiarse como parte de la materia —más amplia— de la biología humana.

Las ideas de Radcliffe-Brown tuvieron tanto éxito, que las distinciones por las que abogó en 1923, en «Los métodos de la etnología y de la antropología social», se han convertido en los lugares comunes de la antropología social británica actual. Pero es necesario recordar que en 1923 la fama de W. H. R. Rivers estaba todavía en su punto álgido. En 1911, Rivers anunció su conversión del evolucionismo de Morgan a una creencia en el carácter extendido de la difusión y en la necesidad de realizar un análisis etnológico de la cultura; sus ideas ejercieron una poderosa influencia durante su vida y varios años después de su muerte. El enfoque metodológico de Rivers y su profunda predilección por la sicología eran dos amenazas contra el crecimiento, si no la existencia, de la naciente disciplina de la antropología social. El profesor Lowie escribe: «Rivers, que tenía formación médica y sicológica, sirvió en el ejército durante la guerra tratando casos de neurosis de guerra. Su mente, ágil y sugestionable, se vio influida por la aparición del sicoanálisis; de modo que intentó combinar la sicología con la etnología. Independientemente de lo que aportara a la ciencia sicológica de aquella forma, apenas hizo contribución alguna a la etnología; por lo menos para nosotros, no parece que hiciera otra cosa que parafrasear hechos etnográficos en jerga siquiátrica» [2].

En el capítulo II del fragmento sobre la antropología social, Radcliffe-Brown expone brevemente la historia del tema durante los tres últimos siglos, y revela claramente que muchos pensadores destacados de países diferentes contribuyeron a su desarrollo. Sin embargo, fue Sir James Frazer quien usó por primera vez el término «antropología social» en el sentido en que lo entienden hoy los

2. *The History of Ethnological Theory* (Nueva York, 1937), pág. 172.

antropólogos sociales británicos. En 1908, en su conferencia inaugural como profesor honorario de antropología social en la Universidad de Liverpool, definió claramente la naturaleza y el objetivo de la antropología social. Pero aquello no acabó con las explicaciones seudohistóricas y sicológicas de los hechos y acontecimientos sociales. Radcliffe-Brown fue el primer antropólogo de habla inglesa que rechazó esos dos tipos de explicaciones y sostuvo que los hechos sociológicos requerían una explicación desde el punto de vista de las leyes sociológicas y no de la sicología individual o de las reconstrucciones históricas.

«Los métodos de la etnología y de la antropología social» se publicó en 1923, un año después de la muerte de Rivers en 1922, año que vio también la publicación de dos obras de importancia revolucionaria, *Argonauts of Western Pacific* de Malinowski y *Andaman Islanders* de Radcliffe-Brown. Este ensayo constituye la primera exposición de Radcliffe-Brown sobre la naturaleza, el alcance y las filiaciones de la antropología social, y sus manifestaciones posteriores no revelan ninguna desviación fundamental con respecto a ella. Si a algún ensayo se le puede atribuir el título de carta fundacional —por usar una expresión favorita de Malinowski— de la antropología social británica moderna, indudablemente sería «Los métodos de la etnología y de la antropología social». Cuando apareció por primera vez fue una carta fundacional de rebelión.

El análisis del enfoque etnológico condujo a Radcliffe-Brown a distinguir los diferentes tipos de historia practicados por sus colegas. Señaló que los etnólogos no escribían historias «reales», sino historias conjeturales que, en el mejor de los casos, eran verosímiles y, en el peor, meras acumulaciones de suposiciones indemostrables, lo que efectivamente era cierto en el caso de la *History of Melanesian Society* de Rivers (2 vols.; Cambridge University Press, 1914).

Radcliffe-Brown aceptaba la historia propiamente dicha en los casos en que había material documental accesible. Señaló el valor de la historia, si bien se esforzó por recalcar que era diferente de una explicación «funcional» o sociológica de las instituciones en cuestión. En su propia

obra, practicó la reconstrucción histórica. El profesor Lowie, que por lo general critica el enfoque de Radcliffe-Brown, observa que «...la intransigencia teórica de Radcliffe-Brown con respecto a la historia disminuye en los casos en que se encuentra ante datos con los cuales está absolutamente familiarizado y, pese a ciertos escrúpulos, transige ante ciertas hipótesis cronológicas. "No podemos suponer racionalmente que [el sistema de parentesco de los yaralde] se haya desarrollado independientemente de éstos (los sistemas de los arande)... y hemos de presumir cierta conexión histórica entre ellos". Y también: "el tipo kumbaingeri es un eslabón entre las formas kariera y arunta". No hay duda de que éstos son ejemplos de historia conjetural»[3]. Radcliffe-Brown estimuló también el interés por la historia entre sus estudiantes. Los profesores Lloyd Warner y Fred Eggan nos dicen: «Recordamos bien cómo alentó nuestras primeras investigaciones sobre los contactos históricos en el norte de Australia y sobre los cambios históricos en los sistemas de parentesco de los grupos de indios norteamericanos en los casos en que había datos documentales o de otro tipo disponibles con los que comprobar las influencias históricas»[4].

También señaló que los estudios de campo intensivos de los antropólogos sociales producían como resultado valiosas contribuciones a la historia tribal y local. Pero hizo una clara distinción entre las explicaciones históricas y las funcionales. En el primer caso, la «explicación» consiste en buscar hechos o acontecimientos que se hayan producido anteriormente y en demostrar que los hechos o acontecimientos posteriores se originan en los anteriores. En el segundo, la explicación consiste en mostrar que un acontecimiento o un grupo de acontecimientos no son sino un ejemplo de una ley universal. El conocimiento de la historia de una institución ayudará a descubrir su función social, pero una y otra son esencialmente diferentes. «La misión de la antropología social es formular y confirmar las afirmaciones relativas a las condiciones de existencia

3. *Ibid.*, pág. 236.
4. Noticia necrológica sobre Radcliffe-Brown por F. Eggan y W. Lloyd Warner, *American Anthropologist*, LVIII, n.º 3 (junio de 1956), 544-47.

de los sistemas sociales (leyes de la estática social) y a las regularidades observables en el cambio social (leyes de la dinámica social)». No obstante, la comprensión del desarrollo de la sociedad humana (es decir, de la evolución social) «sólo podrá conseguirse en un estudio unificado y organizado en que se combinen las investigaciones históricas y sociológicas» [5].

Hasta la década de 1930, los intentos de «explicar» las instituciones sociales complejas mediante la referencia a «hechos» de la sicología individual estuvieron muy generalizados entre los antropólogos británicos. Pero Radcliffe-Brown, siguiendo a Durkheim, insistió en el hecho de que la sicología y la antropología social tratan de hechos situados en niveles diferentes y de que constituye un error explicar lo social por referencia a lo individual. «Deseo subrayar con la mayor insistencia que la antropología social es una ciencia tan independiente de la sicología como ésta lo es, a su vez, de la fisiología o la química de la física; ni más ni menos. Esta posición no es nueva en absoluto. Durkheim y la importante escuela de *L'Année Sociologique* han insistido en ello desde 1895» [6]. Sin embargo, eso no significa que Radcliffe-Brown ignorara «la naturaleza humana». Dijo: «Un factor determinante en la formación de los sistemas sociales humanos es esa naturaleza humana básica de cuyo estudio se encarga el sicólogo general» [7].

Es necesario recordar que cuando un antropólogo está estudiando una tribu o una aldea no está estudiando «la naturaleza humana libre de restricciones», como diría Aldous Huxley. En todas las sociedades, por primitivas que sean, existen restricciones, y resulta imposible pasarlas por alto. «Cuando estudiamos la sicología de los franceses o de los alemanes o de los ciudadanos de Estados Unidos, nos ocupamos de las características de la mentalidad o del comportamiento que resultan del "condicionamiento" producido por un sistema social particular. En este caso las características "especiales" de que nos ocupamos están determinadas por el sistema social, mientras que el sistema

5. "El método comparativo en la antropología social."
6. "Los métodos de la etnología y de la antropología social."
7. "Significado y alcance de la antropología."

social está determinado, a su vez, por las características generales de la naturaleza humana básica»[8]. Actualmente, la mayoría de los antropólogos británicos aceptan la posición de Radcliffe-Brown a ese respecto. Sin embargo, en Estados Unidos hay mucho más intercambio entre la antropología y la sicología social (especialmente la rama de ésta llamada «cultura y personalidad») que en Inglaterra. En Estados Unidos los estudios antropológicos están organizados de tal forma, que existe la tendencia a repartir más equitativamente el tiempo del estudiante universitario entre las diferentes disciplinas abarcadas por el término «antropología»: antropología física, arqueología, lingüística, etnología, antropología social y «cultura y personalidad». En Estados Unidos las distinciones entre las diferentes ramas de la antropología no son tan estrictas como en Inglaterra, y la antropología social no ocupa un lugar tan predominante. El término «antropología cultural» está mucho más generalizado allí que el de «antropología social», y los antropólogos americanos están más dispuestos que sus colegas británicos a pasar del nivel social al sicológico, cuando no biológico[9].

También, en Estados Unidos la antropología y la sociología constituyen grupos de estudios diferentes, mientras que en Inglaterra se considera a la antropología social como una rama de la sociología. No sería de extrañar que en un futuro próximo ambas materias llegaran a aproximarse todavía más. Las diferentes relaciones existentes entre la sociología y la antropología en Estados Unidos e Inglaterra se deben en gran medida a la mayor difusión de las ideas de Durkheim y de Radcliffe-Brown en Inglaterra.

Hasta 1931, Radcliffe-Brown consideraba que el tema de estudio de la antropología social era la cultura o vida social. Pero, posteriormente, fue usando cada vez más las expresiones «estructura social» y «sistema social» y empezó a dejar de usar el término «cultura». Cosa que se ve cla-

8. *Ibid.*
9. Véanse los artículos de G. P. Murdock y R. Firth sobre la antropología social británica en *American Anthropologist*, LIII (1951), 465-89.

ramente en su ensayo «Sobre el concepto de función en la ciencia social» [10].

En 1937, en su seminario de la Facultad de Chicago, «Una ciencia natural de la sociedad», fue más lejos incluso: «No existe una ciencia de la cultura. Sólo se puede estudiar la cultura como una característica de un sistema social. Así, pues, si existe una ciencia, se trata de una ciencia de los sistemas sociales» [11]. Posteriormente, la «estructura social», que consideraba como parte de un «sistema social», reclamó cada vez más su atención, y en 1940 escogió «la estructura social» para el tema de su disertación presidencial ante el *Royal Anthropological Institute.*

Sin embargo, conviene recordar que usó el concepto de «estructura social» en época tan temprana como 1914 [12], en un curso de conferencias sobre antropología social que pronunció en Birmingham. En su disertación sobre antropología aplicada ante la Sección F de la *Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science* [«Asociación Australiana y Neozelandesa para el Fomento de la Ciencia»] (vigésima reunión, Brisbane, mayo-junio de 1930), destacan los conceptos de «estructura social» y de «integración social». En ella formuló «la ley de la oposición», que consideraba como «una de las leyes más importantes de la integración social». Dicha ley reza así: «en cualquier organización dividida en segmentos la unidad y solidaridad de un grupo o segmento depende de la existencia de alguna forma de oposición social, es decir, de alguna forma de antagonismo, organizado y regulado socialmente, entre él y los demás grupos o segmentos con que esté en contacto, oposición que sirve para mantener diferenciados y distintos los segmentos particulares. La oposición, que aquí estoy usando como término técnico para designar el antagonismo socializado e institucionalizado, puede

10. Se basa en los comentarios que Radcliffe-Brown hizo sobre un artículo leído por el Dr. A. Lesser ante la Asociación Antropológica Americana en 1935. Reimpreso en *Structure and Function in Primitive Society* (Londres, 1952), cap. X.

11. Véase *A Natural Science of Society* (Glencoe, Ill: Free Press, 1957), pág. 106.

12. Véase la memoria del profesor Fortes sobre Radcliffe-Brown en *Man,* LVI (noviembre de 1956), 15, 149-53.

adoptar muchas formas diferentes, y la guerra no es sino una de ellas»[13].

Desde 1940, el concepto de estructura social ha constituido el marco teórico principal de la antropología social británica. En Estados Unidos se hace con frecuencia la distinción entre «funcionalistas», seguidores de Malinowski, y «estructuralistas», seguidores de Radcliffe-Brown. Esta distinción es demasiado estricta, pero pone de relieve un hecho importante: en la antropología social británica contemporánea, la estructura ha sustituido en gran medida a la cultura. Sin embargo, no por ello es improbable que esta preocupación actual por la estructura social dé lugar, a su vez, en un futuro no lejano, a un examen sistemático de la relación entre estructura y cultura con metodología comparativa.

En este volumen va incluido el resumen de un ensayo que trata directamente de la antropología aplicada y que Radcliffe-Brown leyó en el *Fourth Panpacific Science Congress* de Java en 1929[14]. Ese interés por la antropología aplicada es evidente también —en realidad, demasiado— en su ensayo: «Some Problems of Bantu Sociology» (*Bantu Studies,* nos. 1-3 [1921-22]). Insistió en la utilidad de la antropología para la administración colonial, y una de las críticas que hacía a la etnología era la de que no tenía aplicación «práctica». Como deseaba popularizar la antropología social, Radcliffe-Brown buscaba la ayuda de quienes estuvieran interesados por el buen gobierno de las colonias británicas.

Sin embargo, la fe en la antropología aplicada es también una consecuencia lógica de la afirmación fundamental de Radcliffe-Brown: la de que la antropología social es una ciencia como la física, la química y la biología. Uno de los objetivos de Radcliffe-Brown era intentar aplicar rigurosamente la lógica de las ciencias naturales a la antropología social. Acabó sacando la conclusión de que en la antropología social, como en las demás ciencias naturales, los cien-

13. *Ibid.*, pág. 272.
14. "Las interpretaciones histórica y funcional de la cultura en relación con la aplicación práctica de la antropología al control de los pueblos indígenas."

tíficos «puros» descubren leyes universales que los científicos «aplicados» usan para el bien de la humanidad. La eficacia de la antropología aplicada ha aumentado a medida que la antropología pura seguía progresando, mientras que el abandono de la ciencia pura perjudica, a la larga, a la ciencia aplicada.

Además, no hay que olvidar que Radcliffe-Brown creció en la Inglaterra victoriana, que se caracterizó por la fe en la razón y en el progreso, resultado de la aplicación de la ciencia. Dicha fe se fortificó con los propios estudios de Radcliffe-Brown en las fuentes positivistas de la sociología francesa [15].

Radcliffe-Brown solía decir a sus amigos y colegas que el príncipe Pedro Kropotkin era su vecino en Birmingham y que, cuando iba de vacaciones a esta ciudad procedente de Cambridge (donde lo conocían por «Anarquía Brown»), solía visitar al gran filósofo anarquista. En aquellas ocasiones hablaban de toda clase de cosas, incluidas las panaceas de Radcliffe-Brown para los que consideraba ser los males de la Inglaterra contemporánea. Kropotkin señaló al joven reformador que era necesario estudiar y entender la sociedad antes de cambiarla y que, para entender una sociedad tan compleja como la Inglaterra victoriana, había que empezar por hacer un estudio sistemático de una comunidad primitiva y distante.

Cuando Radcliffe-Brown comprobó que la antropología había pasado a ser una materia oficial en las universidades británicas, su entusiasmo por la antropología aplicada quedó mitigado por su interés por hacer progresos en la antropología pura. En 1944 escribió: «La exigencia de que los antropólogos dediquen demasiado tiempo tratando problemas prácticos reduciría inevitablemente la cantidad de trabajo que pueden realizar para el desarrollo del aspecto teórico de la ciencia. Pero, sin una base firme en la teoría, la antropología ha de degenerar por fuerza y convertirse, no en una ciencia aplicada, sino en una investigación puramente empírica» [16].

15. Podemos recordar aquí que Durkheim, a quien tanto siguió Radcliffe-Brown, escribió un libro sobre el socialismo, y que Juárez, el revolucionario mejicano, fue un compañero de estudios de Durkheim.
16. "Significado y objetivo de la antropología social."

A lo largo de su carrera Radcliffe-Brown subrayó la importancia del método comparativo. De hecho, según él, una de las distinciones fundamentales entre antropología social y sociología consistía en el uso del método comparativo por parte de la primera y en el desinterés por él de la segunda. Radcliffe-Brown estaba dispuesto incluso a llamar «sociología» a la antropología social, siempre que se añadiera el adjetivo «comparativa». Esa insistencia en el método comparativo no se limitaba al nivel de la doctrina. Lo practicaba constantemente. Como es de sobra sabido, en 1931 publicó un estudio comparativo extraordinariamente valioso de las organizaciones sociales de las tribus australianas [17]. El tema de su *Huxley Memorial Lecture* fue el método comparativo en la antropología social; en aquella conferencia pasó del examen de un cuento popular australiano a la función de la oposición institucionalizada en la estructura social.

Espero que esta colección de ensayos y conferencias del profesor Radcliffe-Brown en un solo volumen sea útil para los estudiantes de la materia, así como para los antropólogos profesionales. Agradezco al profesor Evans-Pritchard, albacea literario del profesor Radcliffe-Brown, haber autorizado la publicación de los ensayos incluidos en este libro. Con arreglo a los deseos del profesor Evans-Pritchard, los beneficios de este libro se reservarán como fondo especial para ayudar a los estudiantes de antropología. Estoy en deuda con los profesores Sol Tax y Fred Eggan por su ayuda y aliento a la hora de planear este libro y por haber revisado las pruebas de imprenta, y al profesor D. G. Mendelbaum por su ayuda y consejo.

M. N. Srivinas
Departamento de Sociología
Maharaya Sayajirao University of
Baroda, India

17. *Oceania Monographs*, n.º 1 (Melbourne, 1931).

LOWIE, R. H. *The History of Ethnological Theory*. Nueva York: Farrar & Rinehart, Inc., 1937, págs. 221-29. [Tr. esp. *Historia de la teoría etnológica*, F.C.E., México.]

EGGAN, F. (ed.). *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: University of Chicago Press, 1937. (Véase especialmente la Introducción de Robert Redfield con respecto a la influencia que Radcliffe-Brown ejerció en la antropología americana durante la década de 1930. La segunda edición [1955] incluye otros ensayos de Sol Tax y de Fred Eggan, que son útiles para apreciar la influencia de Radcliffe-Brown.)

FORTES, M. (ed.). *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

MURDOCK, G. P. «British Social Anthropology», y FIRTH, R. «Contemporary British Social Anthropology», *American Anthropologist*, LIII (1951), 465-89.

FORTES, M. *Social Anthropology at Cambridge since 1900*. (Conferencia inaugural.) Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

— «Radcliffe-Brown's Contributions to the Study of Social Organization». *British Journal of Sociology*, vol. VI, n.° 1 (marzo de 1955).

— Nota necrológica sobre Radcliffe-Brown en *Man*, LVI (noviembre de 1956), 149-53.

ELKIN, A. P. Nota necrológica sobre Radcliffe-Brown en *Oceania*, XXVI (junio de 1956), 239-51.

EGGAN, F., y WARNER, W. LLOYD. Nota necrológica sobre Radcliffe-Brown en *American Anthropologist*, LVIII, n.° 3 (junio de 1956), 544-47.

FIRTH, R. «Alfred Reginald Radcliffe-Brown 1881-1955», *Proceedings of the British Academy*, vol. XLII. Londres: Oxford University Press, 1957.

Primera parte

Ensayos sobre el alcance y métodos de la antropología social

I

LOS METODOS DE LA ETNOLOGIA Y DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL[1]

Creo que en esta conferencia lo mejor que puedo hacer es tratar un tema que durante años ha ocupado, y sigue ocupando, a los etnólogos y antropólogos de todo el mundo: el de los fines y métodos apropiados que hay que perseguir y utilizar en el estudio de las costumbres y de las instituciones de los pueblos no civilizados. Es evidente que dicho tema es de importancia fundamental, pues no existe la menor posibilidad de que una ciencia progrese satisfactoriamente, o consiga el reconocimiento general, hasta que no exista algún tipo de consenso con respecto a los fines que debe perseguir y los métodos mediante los cuales debe procurar alcanzarlos. Pero, a pesar de los muchos libros y artículos que se han consagrado a la cuestión del método en los diez o quince últimos años, todavía no se ha obtenido el consenso. El tema sigue abierto a las discusiones; de hecho, sigue siendo un tema candente, y creo que lo mejor que podemos hacer es abrir nuestras sesiones llevándolo a examen.

Los términos «etnología» y «antropología social» o «cultural» se han aplicado indistintamente al estudio de la cultura o de la civilización, que, según la definición de Tylor, es «ese conjunto que incluye el saber, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualquier otra clase de aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como

1. *South African Journal of Science,* XX (octubre de 1923). Disertación presidencial ante la Sección E, Asociación Sudafricana para el Fomento de la Ciencia, 13 de julio de 1923.

miembro de una sociedad». Puesto que ése es el tema de estudio, la cuestión metodológica que se plantea es la de cómo debemos estudiar los hechos culturales, qué métodos de explicación hemos de aplicarles, y qué resultados de interés teórico o de valor práctico hemos de esperar de nuestro estudio.

El propio Tylor, cuyo derecho al título de padre de esta ciencia nadie impugnará, creo, señaló que existen dos métodos diferentes mediante los cuales pueden explicarse los hechos culturales[2], y me parece que la confusión que ha surgido en nuestra ciencia se debe en gran medida a la incapacidad para mantener cuidadosamente la distinción entre esos dos métodos.

Veamos cuáles son esos dos métodos. En primer lugar, existe lo que propongo llamar el método histórico, que explica determinada institución o conjunto de instituciones averiguando las etapas de su desarrollo y, en todos los casos en que sea posible, la causa u ocasión particular de cada uno de los cambios que se hayan producido. Por ejemplo, si nos interesa el gobierno representativo en Inglaterra, podemos estudiar su historia, observando los cambios que se han producido a partir de los tiempos más antiguos y trazando, así, su desarrollo hasta el presente. En todos los casos en que dispongamos de datos históricos, podemos estudiar los hechos culturales de ese modo.

El detalle importante que hay que observar con respecto a las explicaciones de este tipo es que no nos aportan leyes generales como las que buscan las ciencias inductivas. La explicación que se da de un elemento o condición cultural determinado es la de que se origina en algún otro, cuyo origen se descubre, a su vez, en un tercero, y así sucesivamente hasta donde podamos llegar remontando el pasado. En otras palabras, el método avanza mediante la demostración de las relaciones temporales efectivas entre instituciones o fenómenos o estados de civilización particulares.

Ahora bien, por lo que se refiere a las instituciones de los pueblos no civilizados, prácticamente no disponemos de datos históricos. Si, por ejemplo, nos interesan las cos-

2. *Researches into the Early History of Mankind*, pág. 5.

tumbres de las tribus indígenas de Australia central, resulta evidente en seguida que nunca podremos obtener información directa alguna referente a la historia de dichas tribus. Por consiguiente, en esos casos, la única forma posible de aplicar el método histórico de explicación es la de hacer una reconstrucción hipotética de la historia pasada de esas tribus a partir de cualquier clase de testimonios indirectos que podamos encontrar.

Gran parte de lo que se suele llamar etnología ha sido historia teórica o conjetural de ese tipo. Permítanme ilustrar el método citando un ejemplo específico. Frente a la costa oriental de este continente hay una gran isla: Madagascar. Un primer examen de la población de la isla muestra que en ciertos aspectos está relacionada, como era de esperar, con los pueblos de Africa. Podemos encontrar, especialmente en el lado occidental, muchos individuos de tipo indudablemente negro, es decir, africano: en lo que respecta a sus rasgos físicos, me refiero. Y gran cantidad de los elementos de la cultura de Madagascar parecen ser también africanos. Pero un examen más detenido muestra que existen elementos, tanto raciales como culturales, que no son africanos, y un estudio de éstos nos permite demostrar sin discusión posible que algunos de ellos derivan del sudeste de Asia. Un examen de los rasgos raciales y culturales de Madagascar, tal como existen en la actualidad, nos permite decir con certeza práctica que, en un período de tiempo de no hace muchos siglos, hubo una inmigración a la isla de gentes procedentes de Asia, que estaban relacionadas lingüística, cultural y, hasta cierto punto, racialmente con los actuales habitantes del archipiélago malayo. Podemos incluso establecer las fechas, bastante imprecisas, es cierto, entre las cuales se produjo dicha migración. Debió de ser anterior a las primeras descripciones históricas de Madagascar de que disponemos, y posterior a la introducción del hierro trabajado en la región de que los inmigrantes procedían.

Un estudio más detallado de los rasgos raciales y culturales de Madagascar nos permitiría reconstruir muchos otros aspectos de la historia de la isla. Vemos que hay por lo menos dos elementos que se han combinado en la cul-

tura de la isla, dos estratos culturales, como a veces se les llama de forma no muy apropiada, y un examen completo y sistemático de esa cultura en comparación con las del sudeste de Asia y de Africa nos permitiría analizar el conjunto de rasgos culturales existentes, de modo que pudiéramos decir con respecto a muchos de ellos si los trajeron los emigrantes o si pertenecían a la población anterior de la isla. Y de ese modo podríamos reconstruir algunos de los caracteres de la cultura que existía en la isla antes de la invasión.

Así explicamos la cultura de Madagascar, averiguando el proceso histórico cuyo resultado constituye, y, a falta de documentos históricos, lo hacemos mediante una reconstrucción hipotética de la historia, basada en el estudio más completo posible de los caracteres raciales, del lenguaje y de la cultura de la isla en el momento actual, completados, a ser posible, con la información aportada por la arqueología. En nuestra reconstrucción final, algunos fenómenos serán completamente seguros; otros podrán establecerse con mayor o menor grado de probabilidad, y en algunos aspectos es posible que nunca podamos pasar de meras conjeturas.

Como verán por este ejemplo, podemos aplicar el método de las explicaciones históricas aun en los casos en que no disponemos de testimonios históricos. A partir de documentos históricos sólo podemos informarnos de la historia de la civilización en sus etapas más avanzadas durante pocos siglos, los más recientes, un simple fragmento de la vida en conjunto de la humanidad en la tierra. La arqueología, al excavar el suelo y poner al descubierto las construcciones o emplazamientos de las ciudades y al devolvernos las herramientas, y ocasionalmente los huesos, de razas y pueblos de mucho tiempo atrás, nos permite conocer algunos de los detalles del vasto período prehistórico. El análisis etnológico de la cultura, que he ilustrado con el ejemplo de Madagascar, completa el conocimiento procedente de la historia y de la arqueología.

Este estudio histórico de la cultura nos aporta solamente un conocimiento de los acontecimientos y de su orden de sucesión. Existe otra clase de estudio que propongo

llamar «inductivo», porque por sus fines y métodos es esencialmente semejante a las ciencias naturales o inductivas. El postulado del método inductivo es el de que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales, y que, en consecuencia, es posible descubrir y demostrar, mediante la aplicación de determinados métodos lógicos, determinadas leyes generales, es decir, determinadas afirmaciones o fórmulas generales, con mayor o menor grado de generalidad, cada una de las cuales se aplica a determinada gama de hechos o de acontecimientos. La esencia de la inducción es la generalización; un hecho particular se explica mediante la demostración de que es un ejemplo de una regla general. Se demuestra que la caída de la manzana del árbol y los movimientos de los planetas alrededor del sol son ejemplos de la ley de la gravedad.

La ciencia inductiva ha conquistado un reino de la naturaleza tras otro: primero, el movimiento de los astros y de los planetas y los fenómenos físicos del mundo que nos rodea; después, las reacciones químicas de las sustancias de que se compone nuestro universo; posteriormente aparecieron las ciencias biológicas, cuyo objetivo es descubrir las leyes generales que gobiernan las reacciones de la materia viva; y, en el siglo pasado, se aplicaron los mismos métodos inductivos a las operaciones de la mente humana. A nuestro siglo ha correspondido lo que faltaba: la aplicación de dichos métodos a los fenómenos de la cultura o de la civilización, al derecho, a la moral, al arte, al lenguaje, y a las instituciones sociales de todas clases.

Así pues, existen esos dos métodos de tratar los hechos culturales, y, como son diferentes, tanto por los resultados que persiguen como por los procedimientos lógicos mediante los cuales intentan conseguirlos, conviene considerarlos como estudios diferentes, aunque relacionados indudablemente, y darles nombres distintos. Ahora bien, los nombres «etnología» y «antropología social» parecen muy adecuados para ese fin, y propongo que se utilicen de este modo. Creo que ya existe una clara tendencia a diferenciar el uso de estos dos términos en forma muy parecida, pero, que yo sepa, nunca ha llegado a ser sistemática. Así pues, propongo reservar el uso del término etnología para el estu-

dio de la cultura mediante el método de la reconstrucción histórica más arriba descrito, y usar el término antropología social como nombre del estudio cuyo objetivo es formular las leyes generales subyacentes a los fenómenos culturales[3]. Me parece que al hacer esta sugerencia no hago otra cosa que hacer explícita una distinción que ya está implícita en la mayoría de los usos actuales de estos términos.

Creo que el reconocimiento claro de la existencia de dos métodos completamente diferentes de estudiar los hechos culturales nos ayudará a entender las polémicas sobre el método que han acaparado la atención de los estudiosos en los últimos años.

Durante la segunda mitad del siglo pasado, la concepción de la evolución llamó, o incluso acaparó, la atención de los científicos, y, por eso, los antropólogos de aquella época se vieron obligados en gran medida a adoptar el punto de vista evolucionista en su estudio de la cultura. Ahora bien, el concepto de evolución se presta a la ambigüedad. Si lo consideramos desde el punto de vista inductivo, un proceso de evolución es el producido por la acción acumulativa de una o varias causas que actúan continuamente. Según la teoría de Darwin, la evolución biológica es un proceso debido a una acción continua de los principios de la herencia, de la variación y de la selección natural. En este sentido, la única forma de demostrar que la cultura es un proceso evolutivo es la de revelar determinados principios o leyes de cuya acción continua ha resultado. Pero, si adoptamos lo que podríamos llamar el punto de vista histórico, a veces un proceso evolutivo puede considerarse como una serie de etapas sucesivas de desarrollo. Así, en la historia de la materia viva en la tierra, los testimonios de la biología nos muestran que ha habido períodos sucesivos caracterizados por la aparición de formas diferentes de organismos vivos, desde los inverte-

3. Se me puede preguntar por qué no uso la palabra "sociología" en lugar de la expresión "antropología social", indudablemente más pesada. La razón es en parte el uso; además, gran parte de lo que en los países de habla inglesa se suele llamar sociología es un estudio algo informe, de cuyos partidarios dice Steinmetz: *"on désire des vérités larges, éternelles, valables pour toute l'humanité, comme prix de quelques heures de spéculation somnolente"*.

brados hasta los mamíferos superiores. Pero esas etapas sucesivas sólo se entienden realmente cuando hemos formulado las leyes por las que se han producido; y sólo entonces podemos considerarlos como etapas de un proceso evolutivo.

Los antropólogos del siglo pasado consideraron la evolución casi exclusivamente desde el punto de vista histórico y no desde el inductivo, y su objetivo era, no descubrir las leyes fundamentales que operan en el desarrollo de la cultura, sino demostrar que dicho desarrollo ha sido un proceso por el que la sociedad humana pasó por una serie de etapas o fases. Eso resulta más que evidente, cuando recordamos algunos de los temas de discusión de que se ocupaba en gran medida la antropología hasta hace pocos años. Existía, por ejemplo, la opinión, expresada por primera vez por Bachofen, de que todas las sociedades humanas pasan por una etapa matriarcal, es decir, una etapa de desarrollo en que el parentesco se contaba exclusiva o principalmente a través de las mujeres, a través de la madre y no del padre, con el corolario de que los pueblos matrilineales son en todos los casos más primitivos que los patrilineales, es decir, que representan una etapa anterior del desarrollo o evolución. Después, cuando surgió el interés por el totemismo, algunos antropólogos, basando sus conclusiones en la enorme distribución de esa institución entre los pueblos no civilizados, supusieron que el totemismo era una etapa necesaria en el desarrollo de la sociedad y de la religión; y Kohler y su seguidor, Durkheim, llegaron hasta el extremo de suponer que la forma totémica de sociedad era la etapa más antigua en el desarrollo de la sociedad sobre la que podíamos obtener información.

El mejor ejemplo del tipo de teorías que interesaban principalmente a lo que se ha llamado la escuela evolucionista de antropología se encuentra en la *Ancient Society* de Lewis Morgan. En ella intenta definir una serie de etapas del desarrollo social, caracterizada cada una por determinadas instituciones sociales; y considera a los salvajes de la actualidad como representantes de las etapas a través de las cuales pasaron los pueblos civilizados siglos

071009

atrás. Otros antropólogos no aceptaron enteramente las teorías de Morgan, pero algunos estudiosos del tema aceptaron algunas de ellas, y todavía hay quienes siguen aceptándolas. E incluso quienes rechazaron las hipótesis particulares de Morgan aceptaron, en cualquier caso, su punto de vista general, el llamado —mal llamado, en mi opinión— punto de vista «evolucionista».

La suposición que Morgan y otros antropólogos hicieron fue la de que el desarrollo de la cultura se produjo a lo largo de una sola línea; todas las culturas que conocemos pueden disponerse en una única serie a lo largo de una línea, de modo que puede suponerse que cualquier cultura situada en la parte alta de la línea ha pasado por etapas representadas por las que están situadas en la parte baja de la serie. Esta suposición, todavía aceptada aparentemente por algunos, ha llegado a ser cada vez más difícil de defender, a medida que ha aumentado el conocimiento de los pueblos de la tierra y de la diversidad de sus culturas. Una mayoría de hechos abrumadora nos muestra que el desarrollo de la cultura no se ha producido a lo largo de una única línea, sino que cada sociedad desarrolla su tipo especial como resultado de su historia y de su medio ambiente.

Sin embargo, en esta ocasión no tengo tiempo para entrar en una crítica de la llamada escuela evolucionista. En años recientes ha recibido muchas críticas, en Inglaterra, en Alemania y en Estados Unidos, y puedo remitirles al libro del profesor Lowie titulado *Primitive Society* para que consulten una crítica razonada y convincente, creo yo, del tipo de teoría evolucionista de que Morgan es el representante más típico. Lo único que aquí me interesa es señalar que los antropólogos de dicha escuela consideraban la cultura y la historia de la cultura desde un solo punto de vista, a saber, como un proceso de desarrollo, y se interesaban exclusiva o principalmente por los problemas del desarrollo, y que consideraban el desarrollo de la cultura, desde el punto de vista histórico, como una sucesión de etapas y no, desde el punto de vista inductivo, como resultado de la acción de leyes específicas. Pasando al quid de la cuestión, tal como la entiendo, la antropología evolucio-

nista nunca estuvo completamente segura de sus propios fines, nunca resolvió claramente si lo que pretendía era hacer una reconstrucción de la historia de la cultura o descubrir las leyes generales de la cultura como un todo. La consecuencia de aquella falta de seguridad fue un vicio metodológico fundamental, que ahora no tengo tiempo de examinar, pero que volveré a tener que mencionar más adelante en esta conferencia.

Ya en el siglo pasado hubo una escuela importante en Alemania que adoptó principios metodológicos fundamentalmente diferentes de los de la escuela evolucionista. Dicha escuela, fundada por Ratzel, recibió a veces el nombre de escuela «geográfica». Schmidt y Frobenius, sus representantes más recientes, llaman a su método *kulturhistorische* y *Kulturmorphologie*, respectivamente, mientras que Graebner y otros llaman «etnología» a sus estudios. La característica principal de la escuela es que centra su atención, a veces exclusivamente, en los fenómenos de difusión de la cultura. Sabemos que ciertos elementos culturales pueden pasar de una región a otra o de un pueblo a otro mediante varios procesos. Así, en época reciente, Japón ha adoptado muchos de los elementos de la civilización europea. El proceso, que podemos ver producirse a nuestro alrededor, no es nada nuevo, evidentemente: ha estado produciéndose desde que la humanidad se extendió por la tierra, y resulta bastante evidente que debe de haber desempeñado un papel importante en la historia de la cultura.

Así pues, en los primeros años de este siglo el estudio de la cultura había alcanzado una posición en la que había dos escuelas, que perseguían fines diferentes y tenían poca o ninguna relación entre sí. Los antropólogos evolucionistas lo consideraban todo desde el punto de vista del desarrollo y tenían tendencia a considerar el desarrollo de la cultura como un proceso de evolución a lo largo de una única línea. Los estudiosos de la «historia cultural» estudiaban casi exclusivamente los fenómenos del paso de elementos culturales de una región a otra, y una de dos: o rechazaban el concepto de evolución o no les interesaba. La primera de dichas escuelas predominaba en Inglaterra; la segunda, en Alemania.

En 1911, el Dr. Rivers, en su disertación presidencial a la Sección de Antropología de la Asociación Británica, llamó la atención sobre aquella divergencia entre los métodos de trabajo de los antropólogos evolucionistas y los de los estudiosos de la historia cultural, e indicó que, para que el estudio de la cultura progresara, debían combinarse ambos métodos. Expresó la opinión de que, antes de que podamos considerar los problemas del desarrollo, hemos de considerar los efectos de la difusión. «Las especulaciones evolucionistas no podrán tener una base firme hasta que no las haya precedido un análisis de las culturas y de las civilizaciones actualmente diseminadas por la faz de la tierra.»

Así, lo que el Dr. Rivers llamó el «análisis etnológico de la cultura», que ya he ilustrado con el ejemplo de Madagascar, adquirió mayor prominencia en Inglaterra, en gran medida por la influencia del propio Rivers, y, aunque lo hemos perdido por su prematura muerte (que ha sido una de las mayores pérdidas para la ciencia en los últimos años), hay en Inglaterra autores como Perry y Elliott Smith que están realizando estudios en ese dominio con entusiasmo y eficacia.

No tengo tiempo para tratar de las teorías y métodos de dichos autores, y lo único que ahora me interesa es mostrarles que, gracias a su influencia, se está llegando a adoptar cada vez más el punto de vista claramente histórico. Como ya he observado, los antropólogos anteriores no estaban del todo seguros de si deseaban reconstruir la historia de la civilización o descubrir sus leyes, y muchas veces intentaban hacer ambas cosas a la vez. Los autores más recientes saben con toda claridad cuál es su objetivo: mostrar cómo se han difundido por el mundo los diferentes elementos culturales a partir de un único centro. Por tanto, su método es el histórico.

En América, después de la obra importante de Morgan, hubo relativamente poca actividad teórica. Los estudiosos de la cultura estaban totalmente ocupados recogiendo información sobre los nativos de su país, que estaban desapareciendo rápidamente, y dando un ejemplo al resto del mundo, que desgraciadamente no se ha seguido, por lo menos no en el Imperio británico. Pero, en los últimos diez

años, se ha prestado cada vez mayor atención a la cuestión de la explicación de la gran masa de datos así recogidos, y ha existido la tendencia a adoptar lo que he llamado el método histórico de explicación. La influencia de Boas en ese sentido ha sido enorme. En el artículo «Eighteen Professions», publicado en 1915 por el profesor Kroeber, encontramos una insistencia muy clara en el punto de vista histórico estricto. Muchos autores, entre los que puedo mencionar a Swanton y a Lowie, han criticado a fondo las doctrinas evolucionistas, especialmente las representadas por Morgan. Una sola cita bastará para ilustrar el punto de vista típico en conjunto de los autores americanos actuales, o, en cualquier caso, de gran número de ellos, y voy a sacarla de una obra en que Sapir intenta establecer los principios mediante los que se puede reconstruir la historia de la cultura a partir de un estudio de la distribución local de los diferentes elementos culturales. Bajo el encabezamiento «La etnología como ciencia histórica», escribe:

> La antropología cultural está llegando cada vez con mayor rapidez a verse a sí misma como una ciencia histórica. Sus datos no pueden entenderse, en sí mismos o en su relación mutua, de otra forma que como extremos de sucesiones específicas de acontecimientos que se remontan al pasado remoto. Algunos de nosotros podemos interesarnos más por las leyes sicológicas del desarrollo humano, que nos consideramos capaces de extraer de la materia prima de la etnología y de la arqueología, que por el establecimiento de hechos y relaciones históricos concretos, que pueden volver inteligible ese material, pero no está claro en absoluto que la formulación de esas leyes sea tarea del antropólogo más que del historiador, en el sentido habitual y estricto de la palabra.

Sapir usa las palabras etnología y antropología como si fueran intercambiables, pero se refiere al estudio que propongo llamar etnología propiamente dicha, y, por esa razón, opina que debería limitarse estrictamente al método

histórico de interpretación y excluir todos los intentos de descubrir leyes generales.

Así, vemos que del conjunto, indiferenciado, o escasamente diferenciado, constituido por la etnología-antropología del siglo pasado se ha ido separando gradualmente una ciencia especial (para la que propongo que se reserve exclusivamente el nombre de etnología), que se limita cada vez más estrictamente al punto de vista histórico. La mayoría de sus estudiosos rechazan las teorías evolucionistas de la primera época, bien absolutamente bien por considerar que, en cualquier caso, no están demostradas y deben modificarse. Algunos de ellos se limitan casi enteramente a los problemas de la difusión de la cultura, mientras que otros estudian también los problemas de su desarrollo, pero sólo desde el punto de vista limitado a que les ha conducido su entendimiento de la etnología como un intento sistemático de reconstruir la historia de la cultura.

Se han hecho intentos de definir de la forma más precisa posible los métodos de dicho estudio. Han tratado ese tema Graebner en Alemania, Rivers en Inglaterra y varios autores en los Estados Unidos. Desgraciadamente, esos diferentes autores no han podido, hasta ahora, llegar a acuerdo general alguno con respecto a los métodos que debe utilizar la etnología. En particular, existen grandes diferencias de opinión por lo que respecta a algunas de las hipótesis metodológicas y a las cuestiones de qué es a lo que se puede y a lo que no se puede llamar prueba. Así, algunos etnólogos, cuyo ejemplo más extremo quizás sea Elliott Smith, tienen tendencia a explicar todas las semejanzas culturales existentes en el mundo entero como debidas a la difusión a partir de un único centro. Si encuentran el mismo elemento cultural en dos regiones, tanto si se trata de regiones relacionadas como si no, suponen que se ha difundido a partir de un centro único. Por regla general, negarán la posibilidad de que la misma invención se haya hecho en dos ocasiones o de que la misma institución se haya desarrollado independientemente en lugares y épocas diferentes. Creo que Elliott Smith consideraría incluso que todas las formas de totemismo proceden de un mismo origen y se han difundido a partir de un centro único. Por otro lado, hay

quienes consideran completamente posible que la misma invención se haya hecho dos veces y que instituciones semejantes se hayan desarrollado en sociedades entre las cuales no haya contactos directos o indirectos. Así, algunos de los autores americanos sostienen que es por lo menos posible que la alfarería se descubriera dos veces independientemente, en el Viejo Mundo y en el Nuevo. Es evidente que, mientras persista este desacuerdo sobre los postulados metodológicos fundamentales del estudio, no podrá haber acuerdo con respecto a los resultados. Las pruebas aducidas por algunos autores para apoyar sus teorías otros las rechazan por considerar que no lo son, y, en lugar de la cooperación, se producen polémicas, que exacerban las pasiones, confunden las cuestiones debatidas y envenenan la atmósfera de tranquila imparcialidad, que es la única en que la ciencia puede vivir. Lo único que podemos esperar es que los etnólogos, después de haber reconocido el carácter limitado de su estudio, como intento de reconstruir la historia de la cultura, sean capaces de llegar a un acuerdo más amplio con respecto a los métodos y de esa forma aportarnos resultados que puedan presentarse a todo el mundo por estar respaldados por la aceptación autorizada del conjunto total de especialistas en la materia.

Pero, ¿qué decir del otro estudio que al principio iba incluido en el conjunto antropología-etnología? Hemos visto que autores como Kroeber y Sapir insisten en la necesidad de excluir de su ciencia particular (la etnología, tal como la estoy llamando) todos los intentos de descubrir leyes generales. Supongo que no negarían que sea posible descubrir leyes generales en los fenómenos culturales o que el intento de hacerlo esté justificado. Supongo que admitirían que se pueden estudiar los hechos culturales desde el punto de vista inductivo, de acuerdo con los mismos métodos que las ciencias naturales aplican a todos los demás fenómenos del universo. Pero los dos autores citados, y también otros, generalmente llaman a ese estudio inductivo de la cultura «sicología».

Deseo subrayar con la mayor insistencia que la antropología social es una ciencia tan independiente de la sicología como ésta lo es, a su vez, de la fisiología o la quí-

mica de la física; ni más ni menos. Esta posición no es nueva en absoluto. Durkheim y la importante escuela de *L'Année Sociologique* han insistido en ello desde 1895.

En esta ocasión no puedo comentar la cuestión de la relación de la antropología social con la sicología, pero voy a intentar aclarar la diferencia entre ellas con un ejemplo. Un hombre comete un asesinato; la policía lo detiene; lo llevan ante un juez y un jurado, y lo juzgan; y el verdugo lo ahorca. Aquí tenemos una situación en que varios individuos con sus propios pensamientos, sentimientos y acciones intervienen. Se puede estudiar el comportamiento de dichos individuos, el asesino, el policía, el juez, etc., dentro de la situación general, que tendríamos que dar por sentada. Semejante estudio sería esencialmente del dominio de la sicología. Pero, por mucho que lo profundizáramos, no nos aportaría explicación alguna del procedimiento en conjunto en el que los individuos desempeñan sus papeles respectivos. Para ello hemos de estudiar la situación en conjunto como un todo, considerándola como una acción realizada por la sociedad, el Estado, a través de sus representantes especialmente designados, como una reacción colectiva por parte de la sociedad ante las circunstancias particulares que resultan del asesinato. Y, en ese caso, los individuos como personas particulares, con sus pensamientos y sentimientos particulares, dejan de tener interés o importancia para nuestro objetivo. El objeto de nuestro estudio es el proceso en conjunto y los individuos no nos interesan excepto en la medida en que participan necesariamente en dicho proceso. Ahora bien, esos estudios de las instituciones y de las reacciones sociales son la tarea especial de la antropología social, tal como la definí al principio de esta disertación.

Así pues, podemos enunciar la distinción entre sicología y antropología social algo toscamente diciendo que la primera trata del comportamiento individual en su relación con el individuo; mientras que la segunda trata del comportamiento de los grupos o de las comunidades individuales, formadas por individuos, en su relación con el grupo. Es absolutamente cierto que el comportamiento colectivo abarca las acciones de los individuos. Hemos visto

que el proceso por el que una sociedad impone un castigo a un asesino abarca las acciones del policía, del juez y del verdugo. Y, si fuéramos a considerar la cuestión completamente, deberíamos añadir el periodista que informa sobre el juicio y el ciudadano que lee el informe en su periódico. Pero el ejemplo nos ha mostrado que la sicología y la antropología social consideran esas acciones desde puntos de vista completamente diferentes. Lo que tienen de pertinente para una ciencia es en gran medida insignificante para la otra.

En el tiempo de que dispongo en esta ocasión, no puedo aspirar a mostrarles exactamente cuáles son las diferencias entre la sicología y la antropología social. Pero quizás el ejemplo que he elegido sea suficiente para mostrarles que hay una diferencia. Ahora bien, creo que una de las razones que explican la incapacidad de la antropología social para situarse en la posición que debería ocupar ha sido la incapacidad para reconocer que es completamente diferente de la sicología. El estudio de la llamada «sicología étnica» en Alemania y gran parte de la antropología de Inglaterra han consistido en intentos de explicar las costumbres y creencias de los pueblos primitivos desde el punto de vista de la sicología, es decir, de los procesos mentales de los individuos. Explican, por ejemplo, la creencia en la magia como resultado de las leyes sicológicas de la asociación de ideas. Semejantes aplicaciones de la sicología a los fenómenos de la cultura nunca podrán constituir una ciencia, de igual forma que el intento de explicar el comportamiento de los individuos enteramente desde el punto de vista de la fisiología no puede sustituir a la sicología. Si eso fuera lo único que la antropología social pudiera ofrecer, en ese caso los autores que incluyen dentro de la sicología todos los estudios de la cultura que no sean estrictamente históricos estarían justificados. Pero una vez que reconozcamos, pues ya es hora de que así lo hagamos, que la antropología social es una ciencia independiente, con su propio objeto de estudio especial, y sus métodos distintivos propios, cuyo objetivo es descubrir leyes que no son en sentido alguno leyes sicológicas, entonces y sólo entonces encontrará su posición propia y progresará.

Otra cosa que ha impedido el desarrollo de la antropología social ha sido la influencia de la idea de evolución en la forma particular en que se desarrolló por primera vez, con el sesgo histórico que desde el principio resultó evidente en el estudio de la cultura. Hemos visto que la etnología moderna ha acabado por rechazar el concepto de evolución como una sucesión de fases a través de las cuales pasa la sociedad humana. Igualmente necesario es que la antropología social rechace la doctrina evolucionista de ese estilo, aunque sólo sea porque no está demostrada lo más mínimo.

Si la antropología social ha de usar la idea de evolución (y, por mi parte creo que puede y debe hacerlo), habrá de ser en la forma de una formulación de leyes o principios generales de cuya acción continua han resultado las diferentes formas de sociedad, pasadas y presentes (de igual forma exactamente como la teoría evolucionista de la biología intenta formular las leyes generales cuya acción ha producido las diferentes especies vivas y extintas). Pero ese tipo de leyes no se podrán formular hasta que no haya hecho progresos enormes la ciencia.

El efecto del sesgo histórico de los primeros antropólogos, y de la falsa idea de evolución a que condujo a autores como Morgan, fue el de que los antropólogos investigaran, no las leyes, sino los orígenes. Hemos visto surgir teorías sobre el origen del totemismo, sobre el origen de la exogamia e incluso teorías sobre el origen del lenguaje, de la religión y de la propia sociedad; y las teorías de ese tipo han ocupado un lugar muy amplio en la literatura antropológica. Pero hay motivos para dudar de si han mejorado nuestro conocimiento y entendimiento de la civilización, salvo en forma muy indirecta al llamar la atención sobre el interés que ofrece la cultura de los pueblos primitivos y contribuir de esa forma a su estudio más completo.

Permítanme ilustrar la diferencia entre el estudio de los orígenes y el estudio de las leyes mediante un ejemplo específico. En los cincuenta últimos años ha habido una gran cantidad de teorías sobre el origen del totemismo, ninguna de las cuales ha obtenido hasta ahora, ni parece posible que pueda obtener, la aceptación general. Quizás

la mejor conocida sea la de Sir James Frazer, según la cual el hombre primitivo, por ignorar la fisiología de la concepción, sacó la conclusión de que una mujer quedaba embarazada por la comida que tomaba; en función de esa creencia surgieron costumbres que exigían a cada individuo observar determinadas obligaciones rituales para con la especie de animal o de planta de la que procedía; así nació una forma de totemismo (el totemismo de la concepción) y de él derivan todas las demás. Sir James Frazer no nos dice si cree que ese proceso se produjo una vez en una región determinada y que a partir de ese centro el totemismo se difundió por todo el mundo, o que el mismo proceso se produjo independientemente en diferentes partes del mundo.

La objeción metodológica a esa teoría, y a todas las teorías del mismo tipo, es que no parece que haya forma de verificarla. Es posible que podamos mostrar que el totemismo podría haber surgido de esa forma (aunque eso supone una gran cantidad de conjeturas con respecto a la forma en que surgen las instituciones sociales), pero no podemos, en modo alguno que pueda yo imaginar, probar que esa es la forma en que surgió efectivamente.

Además, esa teoría, y lo mismo podemos decir de otras parecidas, aun cuando explicase la forma en que nació el totemismo en una ocasión, no explica cómo consigue seguir existiendo. Y ése es un problema tan absolutamente importante como el problema del origen.

Ahora bien, si dejamos de lado completamente la cuestión del posible origen u orígenes del totemismo y, en su lugar, intentamos descubrir sus leyes, obtendremos una teoría de un tipo enteramente diferente y, si me permiten, ilustraré la cuestión mediante una breve formulación de mi propia teoría del totemismo, en forma de unas cuantas afirmaciones generales que me parece que se podrán probar positivamente en el futuro mediante los métodos lógicos de inducción ordinarios:

1) En las sociedades primitivas, todas las cosas que tienen consecuencias importantes sobre la vida social se convierten necesariamente en objetos de observancias rituales (negativa o positiva), cuya función es expresar, y de

071069

ese modo fijar y perpetuar, el reconocimiento del valor social de los objetos a que se refieren.

2) En consecuencia, en una sociedad que dependa enteramente o en gran medida para su subsistencia de la caza y de la recolección, las diferentes especies de animales y de plantas, y más en particular las usadas para la comida, se convierten en objeto de observancias rituales.

3) En sociedades diferenciadas de determinados tipos (como, por ejemplo, las tribus divididas en clanes, es decir, en grupos de parientes), los diferentes segmentos tienden a diferenciarse unos de otros mediante diferencias de ritual, mientras que las observancias del mismo tipo general para toda la tribu se dedican a algún objeto o clase de objetos especial para cada uno de sus segmentos.

4) En consecuencia, mientras que en las sociedades indiferenciadas (como los habitantes de las islas Andaman) la relación ritual con los animales y plantas usados para la comida es una relación general indiferenciada entre la sociedad en conjunto y el mundo natural en conjunto, en las sociedades diferenciadas la tendencia general es a desarrollar relaciones rituales especiales entre cada uno de los segmentos (clanes u otros grupos) y una o más especies de animal o de planta, o en ocasiones alguna división especial de la naturaleza que incluye una serie de especies.

Desde luego, en esta ocasión no puedo desarrollar y explicar esta teoría del totemismo. La primera y la tercera proposiciones son formulaciones de leyes generales cuyo examen abarcaría la teoría completa del ritual en general[4]. Les ofrezco esta formulación desnuda de la teoría para mostrar que es posible disponer de una teoría del totemismo, que, si llega a verificarse, nos ayudará a comprender no sólo el totemismo, sino también muchas otras cosas, sin necesidad de comprometerse con ninguna hipótesis sobre el origen o los orígenes históricos del totemismo. Además, quiero señalar, e insisto en este punto, que una teoría de este tipo (ya sea la resumida más arriba u otra) se puede verificar mediante los procesos ordinarios de la inducción.

4. Ya he publicado, en una obra sobre los habitantes de las islas Andaman, parte de las pruebas en que se basan las dos primeras afirmaciones.

Es cierto que el proceso de verificación es lento. La primera vez que me interesó el totemismo fue hace dieciséis años, y decidí empezar estudiando un pueblo primitivo que no conociera el totemismo, en caso de que se pudiera encontrar. Encontré ese pueblo en las islas Andaman, y, después de trabajar entre ellos, me arriesgué a formular una hipótesis de trabajo sobre el totemismo en forma muy parecida a como acabo de enunciársela a ustedes. Después fui a Australia, donde se encuentran algunas de las formas más interesantes de totemismo, con la intención de pasar allí los ocho o diez años que pensé serían necesarios para verificar mi hipótesis. Desgraciadamente mi trabajo se vio interrumpido después de poco más de dos años por la guerra, y, aprovechando una oportunidad, fui después a Polinesia, donde se pueden encontrar los que parecen restos de un sistema totémico ahora incorporado a un sistema de politeismo. De forma que, si bien no puedo decir que haya conseguido verificar completamente la hipótesis, sí que he podido ponerla a prueba en un terreno bastante amplio. En cualquier caso, la presento aquí como ejemplo, no de una hipótesis verificada, sino de una que por su naturaleza se puede verificar, cosa que no ocurre con las hipótesis sobre el origen del totemismo.

Sin embargo, la palabra «origen» tiene carácter ambiguo. En el sentido en que la usó Darwin en el título de su obra sobre *El origen de las especies* se refiere a las fuerzas o leyes que han actuado en el pasado y siguen actuando para producir y perpetuar modificaciones en la materia viva. En este sentido, la teoría que he resumido podría llamarse también teoría del origen del totemismo. Trata de las fuerzas o leyes que han actuado en el pasado y siguen actuando para producir y perpetuar modificaciones en la cultura, y explica mediante la referencia a ellas la existencia del totemismo en unas sociedades y su ausencia en otras.

Pero el significado más usual atribuido a la palabra origen, tanto en el uso general como en la antropología, ha sido el histórico. Una institución particular nace en un momento de tiempo determinado en determinada sociedad como resultado de determinados acontecimientos. Para co-

nocer su origen debemos saber cómo y, a ser posible, dónde y cómo apareció por primera vez. En este sentido es en el que estoy utilizando la palabra origen, y lo que estoy intentando mostrarles es que la antropología social no se ocupa o no debería ocuparse especialmente del origen en este sentido. Es cierto que, en los casos en que disponemos de datos históricos referentes al origen de una institución particular, ese conocimiento puede ser de gran valor para la antropología social. Pero las hipótesis no verificadas, y generalmente imposibles de verificar, sobre los orígenes no son de la más mínima utilidad para nuestra investigación de leyes demostrables.

Las fuerzas sociales específicas cuyo estudio constituye la tarea especial de la antropología social están constantemente presentes en cualquier sociedad y, por esa razón, pueden observarse y estudiarse, de igual forma que la sicología puede observar las fuerzas que actúan en el comportamiento del individuo.

Lo que estoy intentando aclararles es que la búsqueda continua de teorías de los orígenes ha impedido el desarrollo de la antropología por direcciones que darían los resultados más valiosos. No sólo no es necesario para la antropología social ocuparse de las teorías de los orígenes históricos, sino que además dichas teorías, o la concentración de la atención en ellas, puede ser muy perjudicial. Además, las teorías sobre el origen, en los casos en que no disponemos de datos históricos efectivos, han de descansar por fuerza sobre leyes generales conjeturales. Muchas de las teorías de la antropología tradicional se basan en la suposición de que los cambios en la cultura se producen por la necesidad y el deseo por parte del hombre de entender y explicar los fenómenos del mundo que lo rodea; dicho deseo lo conduce a formular explicaciones y, una vez aceptadas éstas, modifican sus acciones y se desarrollan costumbres sociales de diferentes tipos. El ejemplo clásico de esa hipótesis se encuentra en la teoría del animismo de Taylor y Frazer. El hombre primitivo desea explicar los fenómenos de los sueños y de la muerte; formula la hipótesis de que el hombre tiene un alma que sobrevive a la muerte del cuerpo; y, después de haber aceptado dicha hipótesis,

a partir de ella desarrolla un conjunto inmenso de costumbres rituales, como las relativas a la muerte y al entierro y al culto a los antepasados. Ahora bien, esa hipótesis de que los cambios en la cultura se producen generalmente de esa forma, por el deseo de entender y mediante la formulación de una explicación y el establecimiento de una costumbre como resultado de la creencia así obtenida (y ésta parece ser la hipótesis subyacente a muchas otras teorías de los orígenes, además del ejemplo que he citado) es una ley general que requiere demostración. Puede ser aplicable a algunos de los cambios que se producen en nuestras propias civilizaciones avanzadas, en las que el deseo y la búsqueda de explicaciones han llegado a ser muy importantes gracias al desarrollo de la ciencia. Pero soy de la opinión de que su importancia es relativamente menor entre los pueblos primitivos y que, entre ellos, la base del desarrollo de la costumbre es la necesidad de acción, y de acción colectiva, en determinadas circunstancias concretas que afectan a la sociedad o al grupo, y que la costumbre y las creencias que van asociadas a ella se desarrollan para satisfacer dicha necesidad. Sin embargo, el examen de todo esto nos llevaría muy lejos, y lo cito sólo para mostrar que las teorías del origen, como la teoría animista, o la teoría del totemismo de Frazer, suponen necesariamente conjeturas que, en caso de ser ciertas, constituyen leyes generales, y que, por tanto, antes de pasar a la construcción de teorías sobre el origen, es necesario examinar minuciosamente nuestras leyes generales conjeturales y demostrarlas mediante una inducción suficientemente amplia.

Espero que ahora vean dónde nos ha conducido la argumentación. La confusión que ha reinado en el estudio de la cultura, que ha retardado su progreso y que en años recientes ha causado mucha insatisfacción a sus estudiosos es consecuencia de no haber considerado de forma lo suficientemente completa la metodología de la materia. El remedio es reconocer que los dos métodos diferentes de explicar los hechos culturales, el histórico y el inductivo, deben mantenerse cuidadosamente separados, cosa que se conseguirá más fácilmente si reconocemos que pertenecen a estudios diferentes denominados de formas distintas. Así,

la etnología pasa a ser el nombre del intento de reconstruir la historia de la cultura y ha de adoptar un punto de vista clara y estrictamente histórico, y debe elaborar los métodos especiales mediante los cuales pueda sacar conclusiones con cierto grado de probabilidad. Esta es la opinión sostenida por la mayoría de los autores norteamericanos más recientes y está ganando terreno firmemente en Alemania y en Inglaterra. Así pues, la antropología social pasará a ser el estudio puramente inductivo de los fenómenos culturales, que aspire a descubrir leyes generales y adapte a su tema de estudio especial los métodos lógicos ordinarios de las ciencias naturales. De ese modo, vemos que las teorías del origen que han ocupado tanto lugar en la literatura del siglo pasado constituyen una especie de *no man's land* entre la etnología y la antropología social. Puesto que son intentos de reconstruir la historia de la cultura, pertenecen más que nada a la etnología; pero, como suponen ciertas leyes generales, dependen de la antropología social para la demostración o verificación de dichas leyes. En otras palabras, las teorías sobre los orígenes deben combinar los resultados de la etnología y de la antropología social, y llegará un momento en el futuro en que puedan hacerlo provechosamente. Pero, en el momento presente, lo que se necesita es obtener algunos resultados concretos claros y generalmente aceptados por la antropología social y por la etnología, y esto sólo se conseguirá en caso de que cada una de ellas se atenga a sus fines y métodos especiales propios.

Así, pues, dejando de lado ese *no man's land* de teorías del origen, ¿qué hemos de decir sobre las relaciones mutuas entre la etnología y la antropología social? La antropología social, como ciencia inductiva, debe atenerse exclusivamente a los hechos y a las observaciones autentificadas de los hechos. En los casos en que la etnología propone hipótesis que no están completamente demostradas (y en el momento presente muy pocas son las hipótesis de la etnología que pueden demostrarse completamente), la antropología social no puede usar dichas hipótesis. Pues hacerlo equivaldría a edificar hipótesis sobre hipótesis: una estructura muy endeble. La etnología puede aportar a la

antropología social algunos, muy pocos, hechos nuevos. No puede hacer nada más. Para el conocimiento de los cambios que se han producido y de las circunstancias en que se han producido, la antropología social ha de basarse en la historia, no en la historia conjetural.

Pero, por otro lado, me inclino a pensar que la etnología nunca llegará demasiado lejos sin la ayuda de la antropología social. Cuando Adam Smith intentó por primera vez hacer «historia conjetural», intentó establecer sus conjeturas basándose en «principios conocidos». Cualquier reconstrucción hipotética sólo puede dar pleno resultado si se basa en un conocimiento exacto de las leyes de la historia. Pero la única que puede proporcionar esas leyes es la antropología social. Si estudian la *History of the Melanesian Society*, en la que Rivers intentó hacer un análisis etnológico de la cultura de Oceanía y reconstruir su historia, verán que a lo largo de toda su argumentación sus conclusiones descansan sobre suposiciones con respecto a lo que es probable que ocurra en determinadas circunstancias: por ejemplo, lo que es probable que ocurra cuando dos pueblos de cultura diferente se encuentran y se establecen en la misma isla. Ahora bien, todas esas suposiciones son afirmaciones hipotéticas generales del tipo de las que constituyen el tema de estudio especial de la antropología social y que sólo se pueden verificar o hacer verificables mediante la inducción. Y la objeción principal a las suposiciones hechas por Rivers es la de que no están basadas en una inducción suficientemente amplia y, por tanto, se prestan a la duda, a raíz de lo cual toda la estructura elevada sobre ellas resulta, por consiguiente, muy endeble.

O vean el intento de Sapir de establecer principios mediante los cuales podemos leer lo que llama «perspectiva temporal» en los hechos de la distribución local de los rasgos culturales. Verán en seguida una vez más que supone, y se ve obligado a suponer, ciertos principios o leyes generales. Puede que sean ciertos, o puede que no, pero sus demostraciones son cosa del método inductivo y, por tanto, de la antropología social. Y si la etnología ha de usar dichas suposiciones, y no veo cómo podría evitar ha-

cerlo, dependerá de la antropología social para su verificación.

Por tanto, una vez que se reconozca que la etnología y la antropología social son estudios diferentes, uno histórico y el otro inductivo, la relación entre ellas será de dependencia unilateral. La antropología social puede prescindir de la etnología, pero parece que la etnología no puede prescindir de las hipótesis que corresponden específicamente a la antropología social.

Pasemos ahora a considerar otra cuestión importante, a saber, la del valor práctico de los resultados que se pueden esperar de la etnología y de la antropología social, respectivamente.

La etnología nos da una reconstrucción hipotética de la historia pasada de la civilización; pero, si bien establece algunos de su resultados con un grado de probabilidad bastante alto, otros son poco más que conjeturas plausibles. Su valor práctico para la vida humana no puede ser diferente del de la historia y, desde luego, no puede ser mayor. Muchas veces los hechos desnudos de la historia son muy interesantes por sí mismos. Por ejemplo, puede interesarnos saber que hace algunos años un pueblo procedente del sudeste de Asia invadió Madagascar. Pero el mero conocimiento de los acontecimientos del pasado no puede aportarnos por sí mismo una orientación para nuestras actividades prácticas. Para eso necesitamos, no hechos, sino generalizaciones basadas en los hechos. La misión de la historia o de la etnología no es aportarnos esas generalizaciones, y ahora los historiadores y los etnólogos están empezando a reconocerlo. Por esa razón, no puedo convencerme de que las ingeniosas e interesantes interpretaciones de los etnólogos vayan a ser nunca de gran valor práctico para la humanidad. Pero, para que no piensen ustedes que a causa de mi interés por subrayar los derechos de la antropología social me estoy mostrando injusto para con la etnología, les citaré lo que dice el profesor Kroeber en su recensión del libro *Primitive Society* de Lowie. El profesor Kroeber es uno de los más decididos exponentes del método estrictamente histórico en el estudio de la cultura y, en consecuen-

cia, ha de estar menos predispuesto contra su propia ciencia. Escribe:

> Si pasamos ahora del éxito del libro como ejemplificación lógica de un método al propio método, ¿qué podemos decir de su valor? No nos queda más remedio que reconocer que, aunque el método es correcto y el único justificable que han encontrado los etnólogos, para el especialista en terrenos de la ciencia alejados y para el hombre de intereses intelectuales generales sus resultados han de parecer por fuerza bastante estériles. Pocos de ellos pueden aplicarse en otras ciencias; la sicología, que sirve de fundamento a la antropología, no puede hacer suyos y utilizar prácticamente ninguno de ellos. En resumen, no aporta explicaciones causales. El método nos ayuda a comprender que tal o cual cosa ha ocurrido en tal o cual ocasión. En realidad, la naturaleza humana sigue siendo la misma, con su conservadurismo, su inercia y su tendencia a la imitación. Pero las formas particulares que revisten las instituciones dependen evidentemente de gran cantidad de factores inmediatos variables, y, si existen factores comunes permanentes, o bien no se pueden aislar o bien siguen siendo tan imprecisos como las tres tendencias que acabamos de citar. Así, pues, la etnología moderna dice esencialmente que tal o cual cosa ocurre, y puede decir por qué ocurrió así en un caso particular. Lo que no dice, ni intenta decir, es por qué las cosas ocurren en la sociedad como tal.
>
> Ese defecto puede ser inevitable. Puede no ser otra cosa que el resultado de un método científico correcto en un terreno histórico. Pero parece importante que los etnólogos reconozcan la situación. Mientras sigamos ofreciendo al mundo únicamente reconstrucciones de detalles específicos y, en consecuencia, mantengamos una actitud negativa hacia las conclusiones más amplias, el mundo encontrará pocas cosas aprovechables en la etnología. Los hombres quieren saber el por qué de las cosas. Después de que decaiga el interés inicial por el hecho de que los iroqueses tengan clanes

matrilineales y los arunta tengan tótems, quieren saber por qué esos pueblos los tienen y nosotros no. La respuesta de la etnología, tal como la ejemplifica Lowie, es substancialmente la de que hay tribus tan absolutamente primitivas como los iroqueses y los arunta que se parecen a nosotros por el hecho de carecer de clanes y de tótems. Pero, una vez más, se interpone la pregunta justificada: ¿Por qué unas culturas primitivas desarrollan clanes y tótems y otras no? Y decimos que no sabemos o que la difusión de una aldea alcanzó o no alcanzó a determinada región. Ahora bien, se puede argüir que ese tipo de preguntas son ingenuas. Y, sin embargo, se formulan y seguirán formulándose. En consecuencia, parece que los etnólogos tienen el deber de conciencia de advertir cuán limitados son sus resultados, cuán poco satisfacen la exigencia —justificada o simplista— de resultados más amplios, o de ofrecer formulaciones que impidan que el lector medio, autor de las preguntas, vuelva a consolarse con teorías facilonas y erróneas. El libro de Lowie no lo hace.

Y, finalmente, por muy firmemente que los ideales científicos nos mantengan apegados a nuestras herramientas, hemos de reconocer también que el deseo de que el saber sea aplicable a la conducta humana es inevitable. La rama de la ciencia que renuncie a la esperanza de contribuir, por poco que sea, a la configuración de la vida va camino de encontrarse en un callejón sin salida. Por tanto, si no podemos presentar nada que el mundo pueda usar, tenemos la obligación de dejar que ese fracaso recaiga sobre nuestra conciencia.

Por grave que sea esa relativa esterilidad, a pesar de todo es preferible al punto de vista que reconoce la exigencia, pero intenta satisfacerla con conclusiones derivadas de un pensamiento superficial influido por la predilección personal. Después de todo, la honradez es la virtud primordial, y la seriedad de Lowie es un gran avance con relación a las brillantes ilusiones de Morgan. Pero a veces suspira uno con pesar al ver

que la honradez del método, que aparece ejemplificado con tanto éxito en este caso, no adquiere un ritmo más rápido bajo la influencia de visiones de una empresa más ambiciosa.

Ahora bien, mientras que la etnología con su método estrictamente histórico sólo nos dice que ciertas cosas han ocurrido, o que es posible o probable que hayan ocurrido, la antropología social con sus generalizaciones inductivas puede decirnos cómo y por qué ocurren las cosas, es decir, de acuerdo con qué leyes. Quizá sea imprudente intentar predecir cuáles serán los resultados futuros de una ciencia que está todavía en su infancia, pero me atrevo a sugerir que nuestra experiencia de los resultados ya alcanzados en la vida humana a partir de descubrimientos científicos en el dominio de la naturaleza, permiten considerar probable que el descubrimiento de las leyes fundamentales que gobiernan el comportamiento de las sociedades humanas y el desarrollo de las instituciones sociales —el derecho, la moral, la religión, el arte, el lenguaje, etc.— tendrán repercusiones enormes y de gran alcance en el futuro de la humanidad. Nuestro conocimiento, recientemente adquirido, de las leyes de los fenómenos físicos y químicos nos ha permitido ya hacer grandes progresos en la civilización material mediante el control de las fuerzas naturales. El descubrimiento de las leyes de la mente humana, que es la misión especial de la sicología, parece ofrecer la promesa de un progreso igualmente grande en un terreno como el de la educación. ¿Acaso no está justificado que confiemos en la llegada de una época en que un conocimiento adecuado de las leyes del desarrollo social nos permita alcanzar resultados prácticos de la mayor importancia, al proporcionarnos el conocimiento de las fuerzas sociales, tanto materiales como espirituales, y su control? En cualquier caso, ésa es mi esperanza y debería ser la del antropólogo social. No creo que haya nadie entre nosotros en la actualidad que no comprenda que hay muchas cosas en la civilización de hoy que sería mejor cambiar o abolir. Lo que no sabemos es cómo conseguir el fin deseado, pues nuestro conocimiento de los procesos del cambio social es ver-

071009

daderamente muy superficial, y en el mejor de los casos es puramente empírico o poco más. En nuestros esfuerzos por tratar las enfermedades de nuestra civilización somos como el curandero en medicina, sólo que más ignorantes incluso. Este hace experimentos, probando un remedio tras otro sin ninguna seguridad con respecto al resultado. También nosotros hacemos, o intentamos hacer, nuestros experimentos sobre la comunidad política, y la única diferencia entre el revolucionario y el resto de nosotros es que aquél está dispuesto a adoptar medidas heroicas y a arriesgarlo todo por fe en su panacea. Reconozcamos en primer lugar nuestra ignorancia y la necesidad de un conocimiento más que empírico y pongamos manos a la obra de acumular dicho conocimiento mediante el estudio paciente, con fe en que las generaciones futuras podrán aplicarlo a la construcción de una civilización más próxima a nuestro sueño.

Sin embargo, puede que esta predicción de los resultados que podemos esperar del estudio de la antropología social en un futuro algo lejano no atraiga poderosamente al «hombre práctico» que busca resultados más inmediatos de su inversión. Por tanto, echemos un vistazo a los resultados prácticos más inmediatos que pueden obtenerse de dicho estudio. En este país nos enfrentamos con un problema inmensamente difícil y muy complejo. Se trata de la necesidad de encontrar alguna forma en que dos razas tan diferentes, con formas de civilización tan diferentes, puedan convivir en una sociedad, en estrecho contacto, política, económica y moralmente, sin que la raza blanca pierda lo que su civilización tiene de más valioso y sin la inquietud y el desorden que parecen amenazarnos como resultado inevitable de la ausencia de estabilidad y de unidad en nuestra sociedad. Sé que hay quienes niegan que exista un problema o que sea muy difícil; pero estoy convencido de que los pensadores están llegando cada vez más a reconocer la dificultad y la urgencia del problema, y algunos han sacado la conclusión de que carecemos del conocimiento y de la comprensión necesarios para resolverlo.

Ahora bien, creo que aquí es donde la antropología social puede prestar un servicio inmenso y casi inmediato.

El estudio de las creencias y costumbres de los pueblos indígenas, con el objetivo, no de reconstruir su historia meramente, sino de descubrir su significado, su función, es decir, el lugar que ocupan en la vida mental, moral y social, puede ser de gran ayuda para el misionero o el funcionario encargado de hacer frente a los problemas prácticos de la adaptación de la civilización indígena a las nuevas condiciones resultantes de nuestra ocupación del país. Imaginemos el caso de un misionero o un magistrado que se pregunte cuáles pueden ser los resultados del intento de abolir o combatir la costumbre del *uku-lobola*. Puede hacer experimentos, pero corre el riesgo de producir resultados que no haya previsto, con lo que su experimento puede ser más perjudicial que beneficioso. Las teorías etnológicas con respecto al pasado probable de las tribus africanas no le serán de la más mínima ayuda. Pero la antropología social, aunque todavía no puede aportar una teoría completa del *lobola*, puede explicarle muchas cosas que le serán de gran ayuda, y puede colocarlo en el camino de la investigación por la que puede descubrir más cosas. Este es un ejemplo únicamente de los muchos que podría haber escogido. El problema de cómo acabar con la creencia en la brujería es otro del mismo tipo, en que la antropología social puede proporcionar al misionero o al administrador conocimiento y comprensión sin los cuales no es nada probable que pueda encontrar una solución satisfactoria para sus problemas prácticos. La misión del antropólogo social no consiste en buscar la solución de esos problemas prácticos, y me parece que sería imprudente de su parte intentarlo. El científico debe mantenerse lo más libre posible de las consideraciones sobre la aplicación práctica de sus resultados, y con mayor razón en un sector de problemas sobre los cuales se discute con acaloramiento e incluso con prejuicios. Su trabajo consiste en estudiar la vida y las costumbres de los indígenas y encontrar su explicación desde el punto de vista de las leyes generales. El misionero, el maestro, el educador, el administrador y el magistrado son quienes deben aplicar el conocimiento así obtenido a los problemas prácticos con que nos enfrentamos en la actualidad.

Me gustaría poder tratar este tema con mayor extensión y mostrarles cómo un poco de conocimiento de la antropología social nos habría ahorrado muchos errores crasos a la hora de tratar con las razas indígenas. Pero debo pasar a ocuparme del último tema de mi conferencia, que es la relación de la antropología social con la etnografía.

Por etnografía se entiende la observación y descripción de los fenómenos de la cultura o de la civilización, especialmente entre los pueblos no desarrollados. O sea que aporta los hechos que estudian tanto la etnología como la antropología social. En el pasado la labor de observar y recoger los datos etnográficos la realizaron en gran parte personas que tenían poca o ninguna formación antropológica y, muchas veces, poco conocimiento de la etnología. Después, el antropólogo, que con bastante frecuencia no había tenido nunca oportunidad de hacer observaciones etnográficas personalmente, estudiaba los hechos así recogidos en todas las partes del mundo y elaboraba las explicaciones. El resultado de esa división del trabajo ha sido muy insatisfactorio por ambas partes. Por un lado, es frecuente que las observaciones hechas por el viajero o el misionero sin preparación no sean dignas de crédito y más frecuente aún es que sean inexactas. Resulta bastante difícil hacer observaciones en física o química sin una preparación sistemática en la ciencia en cuestión. Pero la labor de hacer observaciones en etnografía es muchísimo más difícil que en las ciencias físicas. No hay ciencia en que la observación sea más difícil ni —creo que lo puedo decir— tan difícil siquiera como en ésta; y en el pasado ha sufrido mucho de la falta de observadores preparados, que son los únicos que pueden darnos descripciones dignas de crédito. Ahora se está superando gradualmente esa desventaja, y se está acumulando firmemente una masa de información recogida en muchas partes del mundo por observadores preparados.

Pero, por otro lado, la división del trabajo entre el observador y el teórico ha sido insatisfactoria. En primer lugar, el antropólogo social tenía que depender de descripciones cuya exactitud no podía comprobar; y, en segundo lugar, no podía contrastar sus propias hipótesis mediante

observaciones posteriores, proceso que es un elemento esencial de cualquier inducción.

Personalmente, me parece que este divorcio entre la observación y la hipótesis es completamente equivocado, y que la antropología social nunca hará el progreso que debería hacer hasta que no estén combinadas como en otras ciencias. Mi propia experiencia me ha hecho comprenderlo profundamente. He leído interpretaciones de las costumbres de pueblos que he visitado y estoy seguro de que sus autores no las habrían ofrecido si hubieran observado personalmente el pueblo en cuestión y sus costumbres. También yo mismo he elaborado algunas hipótesis para explicar las costumbres de determinadas regiones y después las he visitado y un poco de observación efectiva fue suficiente para aniquilar en un momento todas mis teorías.

Si la antropología social desea progresar, ha de observar las reglas de la inducción. Hay que observar los hechos y encontrar una hipótesis que parezca explicarlos. Pero éstos son sólo los dos primeros pasos de la inducción y, desde luego, no los más difíciles. El siguiente paso es volver una vez más a la labor de observación para verificar o contrastar la hipótesis. Puede ser que descubramos que hay que modificar la hipótesis de trabajo o que hay que rechazarla e idear otra nueva. Y así sucesivamente hasta que nuestra hipótesis pueda ser establecida, con algún grado de probabilidad como teoría.

Ahora bien, este proceso de inducción, que combina observación e hipótesis, el antropólogo sólo puede llevarlo a cabo en el campo. Estoy completamente convencido de que sólo de esta forma podemos realizar nuestro trabajo adecuadamente. El estudioso, formado no sólo en los métodos científicos de la observación etnográfica que han elaborado durante los últimos veinticinco años el difunto Dr. Rivers y otros, sino también en la teoría completa de la antropología social, debe estar dispuesto a pasar varios años de su vida viviendo en el contacto más íntimo posible con el pueblo o pueblos que vaya a estudiar. Ha de tratar, no sólo de observar, sino también de explicar las costumbres y creencias de dichos pueblos, es decir, que ha de intentar

mostrar que cada uno de ellos es ejemplo de alguna ley general de la sociedad humana.

Es cierto que eso supone el peligro de que la observación resulte influida por teorías preconcebidas. Pero todas las observaciones en etnografía están enormemente influidas por las ideas preconcebidas, y las ideas preconcebidas del antropólogo preparado son muchísimo menos perjudiciales que las del viajero medio o del hombre sin preparación, si bien culto, de quienes hemos tenido que depender en el pasado para la información sobre los pueblos no civilizados.

Permítanme resumir lo más brevemente posible la argumentación que les he expuesto. El estudio sistemático de la civilización comenzó a mediados del siglo pasado. Al principio, no estaba muy seguro de sí mismo, de sus fines y métodos. Sus cultivadores tenían tendencia a aceptar teorías, métodos y pruebas que ahora nosotros impugnaríamos o rechazaríamos. Pero fue gracias exclusivamente a la labor de aquellos hombres como pudo la ciencia desarrollarse. Desde finales de siglo se han hecho esfuerzos decididos para introducir métodos más rigurosos, tanto en la observación como en la interpretación. Un resultado de ello es que ahora disponemos de un corpus de información muchísimo mayor sobre la cultura de los pueblos no civilizados, y a la luz de nuestro conocimiento reciente muchas de las primeras generalizaciones anteriores resultan ser incorrectas. En el terreno de los métodos de interpretación, la tendencia más destacada ha sido la insistencia cada vez mayor en el punto de vista histórico y en el método histórico de explicación, consecuencia de lo cual ha sido el reconocimiento del carácter independiente del estudio que aquí he llamado etnología, que se limita estrictamente a la reconstrucción hipotética del pasado y prescinde de toda clase de generalizaciones y de intentos de formular leyes. En particular, se han impugnado las antiguas teorías de la evolución, y algunos autores las han rechazado enteramente.

Entretanto, se ha desatendido un poco el otro método de estudio, el inductivo, por el cual intentamos hacer generalizaciones y descubrir las leyes naturales de la sociedad

humana. Ello se ha debido a dos razones. Una ha sido que los antropólogos se ocuparon de buscar los orígenes, no las leyes. La otra ha sido la confusión de esta materia con la sicología, de que todavía son víctimas muchos estudiosos de la civilización y que les induce a considerar cualquier intento de estudiar las costumbres de los pueblos primitivos desde el punto de vista inductivo como tarea del sicólogo.

Así pues, para el futuro del estudio de la civilización es necesario distinguir esos dos métodos diferentes, cosa que será más fácil si usamos nombres distintos para ellos y llamamos a uno etnología y al otro antropología social. Pero, a pesar de ser diferentes, están relacionados. En particular, creo que la etnología no podrá avanzar mucho sin la ayuda de la antropología social; la reconstrucción de la historia de la civilización no puede realizarse sin un conocimiento de las leyes fundamentales de la vida de las sociedades.

Además, he afirmado que de la antropología social podemos esperar resultados de valor práctico mucho mayor, no sólo en el futuro más o menos lejano, sino también en el presente inmediato, que los que podemos esperar de la etnología.

Así pues, he defendido los derechos de la antropología social contra los de la etnología. En años recientes, en Inglaterra, en Alemania y en Estados Unidos, la etnología ha recibido más atención de la que merece, mientras que a la antropología social se le ha prestado, injustamente, muy poca atención, excepto en Francia. Creo que eso es bastante justificación, en caso de que fuera necesaria, para este intento de obtener el reconocimiento de su importancia y de su valor práctico.

Creo que el momento actual es decisivo para el estudio de la cultura primitiva. Después de setenta y cinco años de esfuerzos, por fin está afianzándose. Está empezando a tomar conciencia clara de sus fines y métodos, de sus posibilidades y limitaciones. Después de mucho luchar, ha recibido el reconocimiento en las universidades y en todas partes de que es una ciencia más de entre las ciencias. Creo que ahora está en condiciones de dar resultados que

pueden ser de un valor práctico inmenso, especialmente para quienes se ocupan del gobierno o de la majora de los pueblos atrasados. En años recientes ha aumentado constantemente el número de estudiosos preparados en los métodos rigurosos de observación y con el conocimiento de la materia que requiere la investigación sobre el terreno. Mientras tanto, de igual forma que la ciencia está, por decirlo así, volviéndose adulta, su material de estudio está desapareciendo con gran rapidez. La expansión de la raza blanca y de la civilización europea por todo el mundo ha producido cambios inmensos en sólo uno o dos siglos. Ha habido pueblos indígenas, como los tasmanios, que han resultado exterminados; otros, como los australianos y nuestros propios bosquimanos, están a punto de extinguirse. En los demás sitios, aunque sobrevivan los pueblos, sus costumbres y su modo de vida quedan alterados. Ya no hacen las cosas que antes hacían, aprenden una lengua nueva, sus costumbres caen en desuso y muchas de sus creencias anteriores quedan olvidadas. El material mismo de que dependen el etnólogo y el antropólogo social para sus estudios está desapareciendo ante nuestros ojos. Creo que no hay ninguna otra ciencia en una posición parecida. En ninguna otra se da el caso de que el trabajo que no se haga inmediatamente vaya a resultar imposible de hacer.

Por esa razón, por la urgencia del trabajo que no puede esperar, y también porque es de gran importancia en relación con los problemas prácticos con que este país se enfrenta en razón de la población indígena que nos rodea, sugiero que la forma más valiosa como esta Asociación puede cumplir en el momento presente su objetivo de fomentar la ciencia es la de estimular y ayudar de cualquier forma posible a la ciencia de la antropología social y al estudio científico de los pueblos indígenas de este continente.

REFERENCIAS

GRAEBNER. *Methode der Ethonologie.* Heidelberg, 1911.

RIVERS. «The Ethnological Analysis of Culture». Disertación presidencial ante la Sección Antropológica de la Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia, 1911.

RIVERS. *The History of Melanesian Society,* 2 vols., 1914.

KROEBER (A. L.). «Eighteen Professions». *American Anthropologist.* Vol. 17, página 283, 1915.

HAEBERLIN (H. K.). «Anti-Professions. A Reply to Dr. A. L. Kroeber». *Ibid.,* página 756.

SAPIR (E.). *Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Perception.* Ottawa, 1916.

SWANTON (John R.). «Some Anthropological Misconceptions». *American Anthropologist.* Vol. 22, página 311, 1920.

BOAS (Franz). «The Method of Ethnology». *American Anthropologist.* Vol. 22, página 311, 1920.

SCHMIDT. «Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethonologie». *Anthropos.* Vol. XIV-XV, página 546, 1920.

II

LA INTERPRETACION HISTORICA Y FUNCIONAL DE LA CULTURA EN RELACION CON LA APLICACION PRACTICA DE LA ANTROPOLOGIA AL CONTROL DE LOS PUEBLOS NATIVOS[1]

La antropología está afirmando gradualmente su derecho a que se la considere como un estudio que tiene un valor práctico inmediato en relación con la administración y educación de los pueblos atrasados. Al reconocimiento de dicho derecho se debe en gran parte el desarrollo reciente de los estudios antropológicos en el Imperio británico: el nombramiento de antropólogos del gobierno en Ashanti, Nigeria, Papuasia y en Nueva Guinea; el requisito de una preparación antropológica para los oficiales que participen en los servicios coloniales en Africa; la fundación de la Escuela de Lengua y Vida Africanas en Ciudad del Cabo en 1920 y la fundación, más reciente, de una escuela de antropología en Sidney. Esta evolución ha provocado la pregunta: «¿Qué clase de investigaciones antropológicas son de valor práctico en relación con los problemas administrativos?». Desde luego, la labor del etnólogo que se limita a recoger información sobre la vida y las costumbres indígenas es valiosa. Pero una ciencia no se limita a recoger datos; tiene también que interpretarlos. Existen dos métodos de interpretar los hechos culturales, que podemos denominar «histórico» y «funcional». Cuando adoptamos el método histórico, explicamos una «cultura», o algún elemento de una cultura, mostrando cómo ha llegado a ser lo que es como resultado de un proceso de desarrollo histórico. Este

1. Resumen de un artículo leído ante el IV Congreso Científico Panpacífico de Java, 1929.

método sólo se puede aplicar perfectamente cuando se dispone de testimonios históricos y documentales completos. En el caso de los pueblos no civilizados, en el que no disponemos de dichos testimonios, la aplicación del método histórico consiste en hacer reconstrucciones hipotéticas del pasado. Gran parte de las teorizaciones antropológicas que se han hecho durante los últimos cincuenta años han adoptado esa forma. Las deficiencias de este método son: 1) que las reconstrucciones hipotéticas no dejan de ser hipotéticas, ya que no se pueden verificar; 2) que la validez de dichas reconstrucciones depende de los supuestos (generalmente implícitos) en que se basan, supuestos sobre la naturaleza de la cultura y las leyes de su desarrollo; 3) que, en consecuencia, no explica nada en realidad: la historia sólo *explica* cuando nos muestra *detalladamente* la relación entre una cultura, tal como es en un momento determinado, y las condiciones y acontecimientos efectivos de un pasado desconocido. En relación con lo que ahora estamos discutiendo, la mayor deficiencia del método de interpretar la cultura mediante reconstrucciones hipotéticas de un pasado desconocido es la de que carece del más mínimo valor *práctico*. En el mejor de los casos, podemos reconocerle un valor académico. El método funcional de interpretación descansa en la suposición de que una cultura es un sistema estructurado. En la vida de una comunidad determinada cada elemento desempeña un papel determinado, una función determinada. La tarea de la ciencia que podríamos llamar «fisiología social» es la de descubrir esas funciones. El postulado de que depende el método es de que existen ciertas leyes «fisiológicas» o leyes funcionales que son ciertas para todas las sociedades humanas, para todas las culturas. El objetivo del método funcional es descubrir dichas leyes generales y, gracias a ello, explicar cualquier elemento de una cultura por referencia a las leyes descubiertas. Así, si constituye una generalización válida decir que la función o ritual o ceremonial principal es expresar y, gracias a ello, mantener en existencia sentimientos que son necesarios para la cohesión, podemos «explicar» cualquier ritual o ceremonial determinado mostrando cuáles son los sentimientos expresados en él y cómo se relacionan

071069

con la cohesión de la sociedad. La historia, en sentido estricto, no nos aporta, ni puede aportarnos, leyes generales. La reconstrucción hipotética del pasado supone inevitablemente determinados principios generales, pero no los prueba; al contrario, los resultados de aquélla dependen de la validez de éstos. El objetivo del método funcional es descubrir y verificar leyes generales por los mismos métodos lógicos que se usan en las ciencias naturales: la física, la química, la fisiología. Para que el conocimiento pueda usarse de forma práctica ha de ser conocimiento generalizado. Para poder controlar cualquier grupo de fenómenos hemos de conocer las leyes por las cuales se relacionan. Sólo cuando entendemos una cultura como sistema en funcionamiento podemos prever los resultados de cualquier clase de influencia, intencionada o involuntaria, que podamos ejercer sobre él. Así pues, si la ciencia antropológica desea aportar ayuda importante alguna en relación con los problemas prácticos del gobierno y de la educación, ha de abandonar los intentos especulativos de conjeturar el pasado desconocido y dedicarse al estudio funcional de la cultura.

III

EL ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS [1]

En esta conferencia que tengo el honor de pronunciar ante ustedes como presidente de esta sección voy a exponerles algunas consideraciones sobre el estado actual de los estudios antropológicos. Quizá podría considerarse que mi deber sería examinar la historia de dichos estudios y de los logros obtenidos en ellos durante los cien años que ahora, como Asociación, conmemoramos. Pero tuve que escribir esta conferencia durante un viaje desde un extremo del mundo hacia el otro, de modo que no pude tener acceso a los libros necesarios. Además, entre rememorar el pasado y orientarse hacia el futuro, tengo una prefencia temperamental por esto último.

La antropología, en el sentido en que dicho término se usa corrientemente, como, por ejemplo, en un plan de estudios universitario, no es una materia, sino que abarca varias materias relacionadas de algún modo, al tiempo que excluye otras no menos relacionadas. Si definimos la antropología como la ciencia que estudia al hombre y la vida humana en todos sus aspectos, en ese caso es evidente que la sicología, como estudio de la mente humana o del comportamiento humano, debe incluirse dentro de la antropología entre la biología humana, que trata del organismo físico del hombre, y la antropología social o cultural, que trata de su vida social. Y, sin embargo, no sólo no se incluye la sicología en lo que se llama antropología, sino que

1. Disertación presidencial ante la Sección H de la Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia, centésima reunión en Londres, 1931.

además existe poca coordinación entre los estudios sicológicos y los antropológicos. La razón reside en la historia de la sicología, que en un principio se desarrolló en estrecha vinculación con la filosofía o, mejor, como parte de ella. Sólo gradualmente se ha ido diferenciando la sicología de los estudios filosóficos, y mediante la adopción de métodos precisos semejantes a los métodos experimentales de las ciencias naturales se ha afirmado como una disciplina científica independiente. Me parece que por fin existen las condiciones para que la sicología rompa su conexión con las materias filosóficas de la lógica y de la metafísica y entre en contacto más íntimo con la antropología. No se trata sólo de una disposición lógica de las ciencias. Tanto la sicología como los estudios antropológicos se beneficiarán enormemente de una coordinación más sistemática.

Así pues, si dejamos de lado la sicología, encontramos el dominio general de lo que se llama antropología dividido en tres partes distintas. A una de ellas la mejor denominación que podríamos darle es la de «biología humana», pues el término de «antropología física» se suele aplicar en sentido algo más estricto a sólo una parte de ese terreno. En una parte de éste, en la «paleontología humana», hemos presenciado durante los últimos cincuenta años muchos descubrimientos importantes, el más reciente de los cuales, la identificación por parte del Dr. Davidson Black del *Sinanthropus pekinensis,* es sin lugar a dudas uno de los más trascendentales. En otra parte de la «biología humana», el estudio comparativo de la anatomía racial, que es a lo que nos referimos normalmente con el término de «antropología física», se ha hecho gran cantidad de trabajo en el campo de las mediciones del sujeto vivo y en el estudio de los esqueletos. No puedo por menos de pensar que los resultados obtenidos no guardan la más mínima proporción con el tiempo y la energía empleados. Creo que una de las razones ha sido la preocupación por intentar reconstruir la historia racial de la humanidad, cuando hasta ahora no tenemos todavía un conocimiento preciso de cómo aparecen las variaciones de la especie humana. Creo que deberíamos trabajar por una cooperación

más estrecha, dentro del dominio de la «biología humana», entre la anatomía racial comparada y la «genética humana», y también por un mayor desarrollo de la fisiología racial comparada, en la que hasta ahora se ha trabajado mucho menos que en la anatomía.

La asociación natural y más útil de la «biología humana» es con las demás ciencias biológicas, con la biología general, cuyos resultados debe aplicar a la especie humana o verificar en ella, con la morfología comparada y la fisiología comparadas, y con la paleontología. Mucho menos se beneficiaría de una asociación estrecha con la arqueología prehistórica y con la antropología social.

La biología humana (o antropología física) y la antropología social coinciden en relación con dos series de problemas. Una de éstas es el efecto de las instituciones sociales sobre los caracteres físicos de la población. Este estudio me parece que entra dentro de la esfera de la biología humana más que dentro de la esfera de la antropología social, pues requiere que quien lo realice tenga formación biológica. El otro problema es el inverso a éste, a saber, el descubrimiento de aquellas diferencias culturales, en caso de que haya alguna, que sean resultado de diferencias raciales, es decir, de las diferencias físicas heredadas propias de pueblos diferentes. Ahora bien, la única forma de enfocar este problema o serie de problemas es el estudio de la sicología racial comparada o sicología étnica comparada. Pues es evidente que cualquier clase de diferencias físicas heredadas entre las razas actuarán sobre la cultura a través de las diferencias síquicas. Así, las recientes investigaciones del profesor Shellshear son prometedoras, porque quizá nos permitan definir ciertas diferencias morfológicas del cerebro que diferencien a los aborígenes australianos de los chinos y a éstos de los europeos. Tarea del sicólogo o del sicofisiólogo será determinar cuáles diferencias mentales son correlativas con dichas diferencias de la estructura cerebral.

La sicología racial comparativa, que está en estrecha relación con la biología humana, es una materia muy difícil en la que hasta ahora se ha progresado poco. La primera tarea es la de proporcionar una técnica para determinar

con la mayor precisión posible las diferencias sicológicas que existen por término medio entre las diferentes poblaciones. Evidentemente, muchas de dichas diferencias son resultado de diferencias culturales, y todavía no hay esperanzas de que podamos enfocar como problema científico la tarea fundamental de dicho estudio: la de probar que determinadas diferencias sicológicas observables están en correlación con diferencias en el organismo físico.

Otro campo que queda dentro del dominio general de la antropología, tal como ahora está organizada, es el de la arqueología prehistórica. No necesito recordarles lo mucho que ha prosperado. Se ha granjeado más interés y apoyo popular que ninguna otra rama de la antropología. Al mismo tiempo, ha pasado a ser un estudio especializado de forma mucho más definida. Con lo que ha conseguido una independencia que no poseía cuando los estudios antropológicos se organizaron por primera vez en asociaciones y universidades.

Además de esas dos materias, la antropología física o, como creo que sería más adecuado llamarla, biología humana, y la arqueología prehistórica, la antropología, tal como ahora está organizada, incluye como tercer campo de estudio el de las lenguas y culturas de los pueblos no europeos y, especialmente, los de los pueblos que carecen de historia escrita. Evidentemente, esta separación de los pueblos del mundo en dos grupos, uno de los cuales estudia el antropólogo, mientras que el otro queda reservado para los historiadores, filólogos y otros especialistas, no se puede justificar en nombre de una coordinación lógica de los estudios, y ha dejado de estar justificada por las consideraciones prácticas, como lo estaba cuando surgió por primera vez. Creo que los cambios que se están produciendo en ese campo exigirán pronto una organización diferente de nuestros estudios en relación con otros.

A esa rama de la antropología, el estudio de las culturas de los pueblos no europeos, es a la que deseo dedicar mi atención en esta conferencia. De los cambios que se han ido produciendo recientemente, que son importantes y significativos para su desarrollo futuro, voy a citar uno aquí para volver a hablar de él más adelante. En su primera

etapa este estudio era puramente académico, pues carecía de conexión inmediata con ningún aspecto particular de la vida práctica. Ahora la situación ha cambiado, y cada vez hay más tendencia a reconocer que el estudio de la vida y de las costumbres de una tribu de Africa o de Nueva Guinea por parte de un etnógrafo o de un antropólogo social puede aportar una ayuda práctica a los encargados de gobernar o educar a dicha tribu. Ahora se está poniendo a la antropología, o a esta rama de ella, en estrecha relación con la administración colonial, y podemos prever muchos resultados importantes de esa asociación.

Estoy convencido de que esta nueva posición de la antropología contribuirá a acelerar el desarrollo de un cambio de punto de vista en el estudio, de un cambio de orientación, que se ha ido manifestando gradualmente durante las últimas décadas, y tengo intención de hablar de él con cierta extensión. Voy a intentar explicar en pocas palabras en qué consiste dicho cambio de orientación. Si usamos la palabra ciencia para referirnos a la acumulación de conocimiento exacto, podemos distinguir dos clases de estudio científico, o dos clases de método. Uno de ellos es el histórico. Al otro método o tipo de estudio me gustaría llamarlo inductivo, pero existe la posibilidad de que se entienda esta palabra en un sentido erróneo. Así pues, voy a llamarlo método de la generalización. Cournot fue quien insistió, hace mucho tiempo, en esta distinción entre las ciencias históricas y las ciencias generalizadoras. Es de gran importancia para cualquier problema de metodología científica.

Ahora bien, cuando se emprendió por primera vez el estudio de los pueblos no europeos, era natural, e inevitable, de hecho, que se aplicara el método de las ciencias históricas, mientras éste fuera aplicable. Pero, durante los cien últimos años, se ha ido manifestando gradualmente la tendencia a la creación de una ciencia generalizadora de la cultura o de la sociedad. Ha llegado el momento de reconocer la existencia e independencia de dicha ciencia.

Ya he dicho que, en sus primeras etapas, el estudio de los pueblos no europeos se enfocó desde el punto de vista histórico. Una de las misiones de la historia es darnos des-

cripciones exactas de una sociedad o de un pueblo en una época determinada. Los etnógrafos emprendieron su labor de describirnos un pueblo no europeo precisamente de la misma forma. Pero la historia nos da también descripciones cronológicas de los cambios que se producen en la vida de un pueblo. En el caso de los pueblos europeos, disponemos de documentos escritos que permiten al historiador elaborar dichas descripciones. En el caso de los pueblos no europeos, no disponemos de esos testimonios dcumentales. El etnólogo, de acuerdo con la suposición de que lo que necesitaba era la historia, emprendió el intento de ofrecer una historia conjetural o hipotética.

El procedimiento se inició en el siglo XVIII, cuando se hicieron intentos de identificar a los pueblos indígenas de las diferentes partes del mundo con los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel, o se interpretaron semejanzas en las vestiduras con el antiguo Egipto como consecuencia de la influencia egipcia. La identificación de las diez tribus perdidas de Israel parece haber dejado de interesar a los antropólogos, pero el ingenioso rastreo de las más diversas costumbres de pueblos de todo el mundo hasta un hipotético origen egipcio todavía sobrevive y, como parece ejercer una atracción sentimental sobre algunas mentalidades, probablemente persistirá.

Hacia finales del siglo XVIII, con la obra de Adam Smith y de otros autores de Inglaterra y de Francia, la reconstrucción hipotética del pasado adoptó una forma nueva. Se supuso que, en cierto sentido, los pueblos menos desarrollados representaban etapas anteriores del desarrollo de nuestra propia cultura. En consecuencia, se recurrió a la ayuda que proporcionaba el conocimiento que se tenía de ellos para crear una historia conjetural, que se ocupaba de cuestiones generales como los orígenes del lenguaje o del gobierno civil, etcétera.

Así pues, desde los primeros tiempos, los intentos de utilizar la información sobre los pueblos no europeos revistió dos formas distintas. Conviene disponer de dos nombres diferentes con los que distinguir los dos estudios, y voy a usar la palabra etnología para referirme a uno de ellos, y al otro lo voy a considerar parte de la antropología

social. Esto coincide bastante con el uso corriente de los dos términos.

La etnología, en el sentido en que aquí estoy usando la palabra, se ocupa de las relaciones entre los pueblos. Si estudiamos los pueblos existentes en el mundo y los del pasado sobre los que tenemos información, podemos definir determinadas semejanzas y diferencias en las características raciales, en la cultura y en el lenguaje. El etnólogo puede limitarse a determinar lo más precisamente posible dichas semejanzas y diferencias y a aportar, de ese modo, una clasificación de los pueblos en función de la raza, de la lengua y de la cultura. Si pretende profundizar más y explicarlas, lo hace mediante procesos históricos hipotéticos. Es evidente que, a lo largo del período en que ha existido vida humana en el planeta, ha habido movimientos y mezclas de razas; ha habido propagación de lenguas y la consiguiente diferenciación de una lengua en varias lenguas distintas; y ha habido movimientos de culturas enteras con la migración de pueblos de una región a otra, o difusión de elementos culturales particulares por medio de las influencias mutuas de pueblos vecinos. La situación actual de los pueblos del mundo, o la situación en cualquier momento de la historia, es resultado de la serie total de cambios que se han producido durante varios cientos de miles de años. El objetivo del etnólogo es hacer reconstrucciones hipotéticas de algunos de esos procesos.

La etnología, así definida, no es una ciencia generalizadora, sino histórica. Es cierto que, al hacer sus reconstrucciones históricas, los etnólogos suponen a veces ciertas generalizaciones, pero, por regla general, hacen pocos o ningún intento de basarlas en un estudio inductivo amplio. Las generalizaciones son los postulados con que la materia comienza, no las conclusiones que aspira a alcanzar como resultado de las investigaciones realizadas.

La antropología social, en el sentido que estoy dando a este término, se ha ocupado de un tipo diferente de problemas. Se ha interesado por el desarrollo de las instituciones en la sociedad humana. Desde sus comienzos intentó conciliar de algún modo los dos métodos científicos diferentes, el histórico y el generalizador. Indudablemente, uno

de los fines de la antropología social ha sido entender la naturaleza de las instituciones humanas y, si puedo decirlo así, su funcionamiento. Pero, en lugar de adoptar enteramente los métodos de las ciencias generalizadoras, predominó en la antropología social la concepción de la historia, de la explicación histórica y del método histórico. Y, como los documentos históricos eran insuficientes, intentó fabricar una historia hipotética de las instituciones y del desarrollo de la sociedad humana. Examinó cuestiones como el origen del lenguaje y de la religión, el desarrollo del matrimonio y de la propiedad, los orígenes del totemismo y de la exogamia o el origen y desarrollo del sacrificio o de las creencias animistas.

Con frecuencia la antropología social buscaba los orígenes de las instituciones sociales en factores puramente sicológicos, es decir, que intentaba conjeturar las motivaciones de las mentes individuales para inventar o aceptar costumbres y creencias particulares. Muchas veces, o incluso generalmente, sus explicaciones eran históricas en un sentido, pero sicológicas en otro, y prácticamente nunca sociológicas. Más adelante volveremos a tratar de este aspecto.

Durante prácticamente todo el siglo pasado, ese método histórico-sicológico predominó tanto en el estudio antropológico, que prácticamente nadie podía prescindir de él. Así, cuando Robertson Smith puso las bases del estudio científico de las religiones y se planteó el problema de la naturaleza del sacrificio (pues ése era el problema realmente, como ahora lo concebiríamos), no se contentó con aislar y clasificar las diferentes variedades del sacrificio y mostrar su relación como formas diferentes de un tipo de rito religioso difundido —ése sería el método del sociólogo moderno, tal como lo ejemplifica el ensayo de Hubert y Mauss—, sino que la arraigada tradición de su época le obligó a intentar hacer entrar las diferentes variedades del sacrificio dentro de un esquema del desarrollo histórico, en el que suponía que una variedad se había originado en otra.

El compromiso por parte de la antropología social entre el método histórico y el generalizador resultó imposible de mantener. A consecuencia de ello, en las últimas décadas

ha habido dos movimientos, uno hacia la etnología y el otro hacia la sociología, y la antropología social tradicional se ha visto sometida a críticas de diferentes clases procedentes de ambas posiciones.

Durante prácticamente todo el siglo XIX, no se hizo apenas distinción entre la etnología y la antropología social. Tylor, por ejemplo, combinó los dos estudios. Es cierto que algunos autores practicaron uno de ellos preferentemente y excluyeron el otro. Así, Sir James Frazer raras veces se ha ocupado de los problemas etnológicos. También es cierto que en algunas ocasiones ambos métodos entraron en conflicto a propósito de problemas particulares, pero nunca llegó a ser un conflicto entre los dos métodos y los dos puntos de vista.

Hacia finales del siglo pasado y en los primeros años de éste, se desarrollaron en Estados Unidos, Alemania e Inglaterra, escuelas de etnólogos que, a pesar de disentir entre sí con respecto a cuestiones particulares de la reconstrucción histórica, e incluso a los métodos del análisis etnológico, coincidían todas ellas en atacar los métodos de la antropología social desde el punto de vista del método histórico. Todos ustedes están familiarizados con esas críticas de lo que los etnólogos llaman «antropología evolucionista».

El desarrollo de las ideas del difunto Dr. Rivers ejemplifica el desplazamiento de la antropología social por parte de la etnología. Creo que puedo hablar de Rivers con cierto conocimiento de causa, pues durante tres años fui discípulo suyo en sicología, y en 1904 fui su primer alumno en antropología social. Desde el principio al fin, Rivers fue primordialmente un sicólogo, y fue un profesor de sicología estimulante. No tenía formación etnológica o arqueológica, y sólo gradualmente llegó a familiarizarse con esas materias. En su primer período de interés por la antropología, desde la época de la expedición de Cambridge al estrecho de Torres hasta el año 1909, su concepción de los fines y métodos que había que perseguir y utilizar, respectivamente, en el estudio de los pueblos no europeos era el de lo que he estado llamando antropología social. Aun cuando no pudiera considerar satisfactorias las teorías de Morgan, por

ejemplo, suponía que la misión del antropólogo era formular teorías de ese tipo, y creo que hasta el final de su vida aceptó incluso la teoría animista de Taylor y Frazer. Finalmente, durante su período de trabajo en Melanesia, su cada vez mayor insatisfacción con respecto a aquel método llegó al máximo, y en 1911, en su disertación presidencial a esta sección, declaró su preferencia por el método etnológico. En otras palabras, desplazó su atención de un tipo de estudio histórico a otro. En los años 1913 y 1914 tuve, por correspondencia y en entrevistas personales, muchas discusiones con el Dr. Rivers sobre el tema del método antropológico, en parte porque en aquella época tuvo la amabilidad de leer y criticar, en manuscrito y en pruebas, un libro que yo estaba escribiendo. En el momento en que nuestra discusión cesó, su opinión era que, aunque estaba completamente dispuesto a aceptar la validez y necesidad del método de la sociología comparada, consideraba el método de la etnología igualmente válido y necesario y, al mismo tiempo, independiente, y prefería dedicar su atención al segundo en lugar de al primero. Al final de su vida había señales de que su actitud estaba cambiando una vez más, de que empezaba a sentirse algo insatisfecho con respecto al método etnológico que tan firmemente había defendido en 1911, y de que estaba interesándose por el método que aquí he llamado sociología comparada.

Por tanto, en su cambio de punto de vista en 1911 Rivers representaba una tendencia general. Había ido aumentando la insatisfacción con respecto a las teorías de la antropología social. Creo que, desde el punto de vista del deseo de llegar a una explicación histórica, dicha insatisfacción estaba justificada. Un estudio histórico «explica» al revelar relaciones particulares entre fenómenos o acontecimientos particulares. La historia no generaliza ni puede hacerlo legítimamente. Nos muestra que en un momento particular se produjo un suceso particular y, a consecuencia de éste, ocurrió algún otro acontecimiento. Así pues, en la explicación histórica una causa es algo que ocurrió una vez, a consecuencia de lo cual surgieron determinados resultados. No es semejante a lo que se llama causa en la ciencia natural, que es un fenómeno que ocurre, o puede

ocurrir, repetidas veces y que siempre produce el mismo efecto. La explicación histórica se ocupa siempre de detalles particulares, normalmente de mostrar una relación cronológica entre dos o más detalles particulares. Por consiguiente, el valor de la explicación histórica es directamente proporcional a la cantidad de conocimiento cierto y detallado que tengamos de los acontecimientos de que nos ocupemos.

En un sentido podemos decir que el etnólogo *explica* las semejanzas existentes entre los pueblos mediante sus hipótesis históricas. Pero, en realidad, la explicación no le interesa, por lo menos no primordialmente. En los casos en que intenta hacer una reconstrucción de la historia, el motivo es su deseo de descubrir algo sobre su pasado del que no tenemos testimonios documentales. Le interesa el conocimiento del pasado, hasta donde se pueda, por el puro placer de conocer. O bien, si el etnólogo cree estar persiguiendo algún otro objetivo, entonces no está utilizando el método correcto. Lo único que su hipótesis podrá aportarle será un número determinado de afirmaciones más o menos probables sobre el pasado. Y sus resultados sólo serán valiosos, o válidos, si evita basarlos en suposiciones sobre los principios generales del cambio histórico que no haya demostrado la sociología, pues la misión específica de ésta es descubrir dichos principios.

La dificultad metodológica en la etnología es y será siempre la demostración de sus hipótesis. No creo que haya habido nadie que haya aceptado, o que vaya a haber quien acepte, la elaborada reconstrucción de la historia de Melanesia que hizo Rivers. Las teorías de los ciclos culturales, que algunos etnólogos defienden tan firmemente, que hablan de ellas como si estuvieran demostradas y no admitieran la menor duda, otros estudiosos competentes e imparciales las rechazan completamente. La teoría del origen egipcio de la cultura tiene partidarios especiales, pero también los tiene la teoría que sitúa dicho origen en la Atlántida.

No hay duda de que el método etnológico, usado cuidadosamente, puede aportarnos un número muy limitado de conclusiones muy probables, ya que no completamente se-

guras. Así, por ejemplo, es indudable que la lengua de Madagascar y gran parte de su cultura derivan bien de Indonesia, bien de alguna región de la que deriven también las lenguas y la cultura indonesias. En un ejemplo como éste, estamos ante gran cantidad de semejanzas entre las dos regiones que no pueden explicarse de otro modo, y el caso de las lenguas es concluyente. De igual forma se podría demostrar algún tipo de relación general entre Australia y la India del sur, o entre Melanesia e Indonesia. Pero me parece muy dudoso que podamos llegar nunca a obtener de la etnología una masa considerable de conocimiento detallado y probado de las relaciones históricas entre los pueblos y las regiones.

Sé que muchos antropólogos, que siguen interesándose por la historia, comparten esa impresión. En los últimos treinta años, aproximadamente, hemos presenciado el desarrollo de varias escuelas diferentes de etnología y de historia cultural. Algunas de ellas nos han ofrecido esquemas elaborados de reconstrucción de la totalidad de la historia humana; otras se han ocupado de problemas locales particulares. Pero resulta imposible reconciliar mutuamente las diferentes teorías o incluso descubrir principios metodológicos sobre los cuales exista un consenso general. Se nos permite elegir entre la teoría egipcia, defendida en su forma más reciente por el profesor Elliot Smith, o la teoría de los ciclos culturales de Graebner o la teoría algo diferente del padre Schmidt, o la de Frobenius, y qué sé yo cuántas más, por no decir nada de las teorías de la derivación de la cultura de una Atlántida perdida o de un continente Pacífico perdido. Cada escuela sigue su propio camino construyendo su propia estructura, sin intentar buscar puntos con respecto a los cuales podría llegar a un acuerdo con las demás. Muchas veces el procedimiento es más propio de los discípulos de un culto que de los estudiosos de una ciencia. El resultado es que muchos futuros etnólogos, al ver cuántas hipótesis y cuán poca certeza hay en esas reconstrucciones de la historia, se han ido pasando a la arqueología, en la que por lo menos se puede llegar a alcanzar cierta certeza y algún consenso general. Creo que esa tendencia es absolutamente sana. En los casos en que

no existen documentos escritos, hemos de recurrir antes que nada a la arqueología para que nos dé cierto conocimiento de la historia de los pueblos y de las culturas.

Si emprendemos el estudio de la vida humana por los métodos de la ciencia histórica, nuestro objetivo es descubrir todo lo que podamos encontrar de interés en el pasado. En los casos en que existan documentos escritos, los utilizamos, y ese estudio recibe el nombre de historia en sentido estricto. Podemos completar los testimonios escritos mediante investigaciones arqueológicas. Este estudio ha alcanzado una etapa en que puede darnos información precisa y segura dentro de un campo limitado. Solamente puede informarnos de aquellos detalles de la vida de un pueblo que se pueden inferior directamente de sus vestigios materiales. Hasta cierto punto, la etnología puede completar a la historia y a la arqueología.

El interés histórico por la vida humana es una de los motivos principales para estudiar a los pueblos no europeos. Pero el mismo estudio se presta a otro tipo de interés: el deseo de llegar a entender científicamente la naturaleza de la cultura y de la vida social. En el pasado esos dos intereses se confundieron con frecuencia. El progreso de nuestros estudios requiere que se los separe, y esa separación ha estado produciéndose durante las últimas décadas. A partir de la antropología social ha surgido un estudio que voy a llamar sociología comparada.

Mediante este término pretendo denotar una ciencia que aplica el método generalizador de las ciencias naturales a los fenómenos de la vida social del hombre y a todo lo que abarca el término de cultura o civilización.

Podemos definir el método como aquel mediante el cual demostramos que un fenómeno o acontecimiento particular es un ejemplo de una ley general. En el estudio de cualquier grupo de fenómenos aspiramos a descubrir leyes que sean universales dentro del grupo. Cuando se descubren dichas leyes, «explican» los fenómenos a que se refieren. Una ciencia de ese tipo, tal como la concibo, sigue siendo todavía descriptiva, pero, en lugar de descripciones de pormenores

y de sus relaciones particulares, como las que nos dan las ciencias históricas, nos proporciona descripciones generales.

La antropología social anterior no utilizaba ese método, por lo menos no consecuentemente. Hemos visto que se ocupaba más que nada de formular hipótesis sobre los orígenes de las instituciones sociales. No obstante, la antropología social, mediante su estudio comparado de las instituciones, hizo posible el desarrollo de la sociología comparada. Si tuviera tiempo, podría mostrarles cómo se desarrolló gradualmente la nueva antropología, es decir, la sociología comparada a partir del estudio anterior, cómo se iniciaron en el siglo XVIII las primeras tendencias hacia esa ciencia, cómo la obra de hombres como Steinmetz, Westermack y otros, y especialmente la de Emile Durkheim y sus discípulos, condujo paso a paso a la posición actual en que podemos afirmar que existe ya una sociología comparada que exige se la reconozca como algo radicalmente diferente, en aspectos importantes, de la antropología social a partir de la que surgió.

La diferencia esencial entre la antropología social anterior y la nueva reside en el tipo de teorías que una y otra intentan establecer mediante el estudio de los hechos. Tal como yo la concibo, la sociología comparada rechaza, y debe rechazar, todos los intentos de conjeturar el origen de una institución, cuando no dispongamos de información basada en documentos históricos dignos de crédito referentes a dicho origen.

Espero que con un ejemplo particular quede clara mi concepción de esta cuestión. Podemos tomar como ejemplo el totemismo, al que la antropología social ha prestado mucha atención. Totemismo es una denominación que aplicamos a gran cantidad de instituciones de distintos tipos en diferentes culturas, todas las cuales tienen en común el rasgo único de que suponen cierta relación especial entre los grupos sociales y las especies naturales, generalmente especies de animales o plantas. Conviene observar, ante todo, que el totemismo no es una simple cosa concreta; es una abstracción, un nombre aplicado a una serie de cosas distintas que tienen algo en común. Lo que va o no va in-

cluido en dicho término depende de la definición que adoptemos, y diferentes autores escogen definiciones distintas.

La antropología social anterior se preocupaba de la cuestión del origen del totemismo. Aun suponiendo que hubiéramos resuelto el problema de saber qué es lo que debemos y qué lo que no debemos incluir en el término, no por ello quedaría concretada la cuestión. Si intentamos concretarla, hemos de reconocer que existen tres posibilidades. Una es la de que todos los fenómenos de Asia, América y Oceanía a los que llamamos totemismo deriven históricamente de una institución particular que se originó en una región determinada y en determinada época. Otra es la de que alguna forma particular del totemismo pueda haber aparecido independientemente en dos o más regiones y en épocas diferentes como resultado de procesos históricos similares y de que todas las variedades del totemismo existentes deriven de ella. La tercera es la de que diferentes formas de totemismo se hayan originado independientemente en regiones diferentes y en épocas distintas mediante procesos históricos diferentes. Si tuviera que decidir cuál de dichas posibilidades me parecía la más probable, escogería la tercera. Y, naturalmente, eso significaría que el totemismo no ha tenido *un* origen.

En el caso de muchas de las teorías del totemismo, resulta difícil decir si el autor se refiere a la primera o a la segunda de las dos posibilidades citadas más arriba. Sin embargo, el profesor Elliot Smith adopta claramente la primera. Si le entiendo bien, considera que todos los fenómenos del mundo entero a los que denomina totemismo (y no estoy seguro de qué es lo que incluiría y qué lo que excluiría del término) se han derivado en épocas relativamente recientes de Egipto, donde la institución particular de la que proceden tuvo su origen hace varios miles de años, origen determinado por la forma particular adoptada por la civilización egipcia.

Todos ustedes conocen perfectamente la última teoría del totemismo de Sir James Frazer. Supone que todas las formas existentes se derivan de una sola forma original. El profesor Elliot Smith y Sir James Frazer coinciden en hacer una suposición de ese tipo, pero su coincidencia no

va más lejos. La forma particular seleccionada por Sir James Frazer es lo que llama totemismo de la concepción, la creencia en que el feto formado en el seno de la madre procede de algún alimento (animal o vegetal) que la madre ha comido. Se sabe que dicha creencia existe en partes de Australia y de Melanesia, y me parece que, si se la investigara, podría perfectamente encontrarse en otras regiones en las que no está documentada. Así pues, esta teoría de Sir James Frazer nos aporta el origen histórico del totemismo. No está claro si considera que esa forma de totemismo ha aparecido sólo una vez en una época y un lugar determinados o si cree que ha aparecido en diferentes regiones y en épocas diferentes. Para completar dicha teoría, nos ofrece una explicación sicológica de la creencia que, para él, constituye el germen a partir del cual se desarrollaron todas las diferentes formas de totemismo. Por no conocer las causas fisiológicas de la fecundación y al mismo tiempo desear vivamente encontrar una explicación, al hombre se le ocurrió la idea de que un alimento comido por una mujer y seguido de náuseas (las náuseas del embarazo) era la causa de la gravidez, con la cual estaba relacionado.

No tengo intención de hacer ante ustedes la crítica de estas dos teorías del totemismo. Si la crítica ha de consistir en un nuevo examen de las pruebas aducidas en favor de una hipótesis (y así creo que debe ser en el terreno de la ciencia), no veo que se haya presentado hasta ahora prueba alguna de la realidad histórica de estas hipótesis. En realidad, me resulta imposible imaginar que se puedan encontrar pruebas auténticas de esa clase.

Para la sociología comparada, el totemismo presenta un problema o serie de problemas diferente. Podemos decir que se refieren a la naturaleza y a la función del totemismo. Para elucidar la naturaleza del totemismo hemos de mostrar que es una forma especial de un fenómeno mucho más difundido, y nuestro objetivo debe ser demostrar que es un ejemplo especial de un fenómeno o, en cualquier caso, de una tendencia universal en la especie humana. Para ese fin hemos de comparar el totemismo con todas las demás instituciones de todas las culturas existentes que puedan estar en relación con él.

Por tanto, desde el comienzo mismo de nuestra investigación, no podemos aislar el totemismo y tratarlo como algo independiente. Por encima de todo, el totemismo en una cultura determinada es parte de un sistema de creencias y costumbres más extenso, de una clase más amplia, a saber, de las relaciones rituales establecidas por la sociedad entre los seres humanos y objetos de la naturaleza como animales o plantas y fenómenos como la lluvia. Descubrimos que existen importantes sistemas de creencias y de costumbres que establecen relaciones rituales de ese tipo y, sin embargo, no van incluidos en el término totemismo. Los encontramos en pueblos como los esquimales y los habitantes de las islas Andaman, que carecen de totemismo. De forma, que el problema del totemismo pasa a ser una parte o aspecto de un problema mucho más amplio, el de la naturaleza y función de las relaciones rituales entre el hombre y los animales y las plantas en general. Así, por ejemplo hace muchos años escribí lo que pretendía ser una contribución a la teoría sociológica del totemismo en forma de un estudio de las relaciones entre el hombre y las especies naturales en un pueblo no totémico, los habitantes de las islas Andaman.

No obstante, este problema, que no se limita al totemismo, es, a su vez, meramente una parte pequeña de un problema todavía más amplio, el de la naturaleza y función del ritual y de la mitología en general. Si deseamos saber por qué ciertos pueblos consideran a los animales salvajes y a las plantas como cosas sagradas, hemos de descubrir los principios generales en función de los cuales se considera a las cosas de ese tipo como sagradas. De modo, que el problema del totemismo, nada más formularlo, conduce directamente a uno de los problemas fundamentales de la sociología, el de la naturaleza y función del ritual y del mito. Es característico del método sociológico, que cualquier problema, por pequeño que sea, es parte de un problema fundamental general de la naturaleza de la cultura y de la sociedad humana.

No obstante, debemos, y podemos, aislar parcialmente problemas particulares para hacer un estudio especial de ellos. Las conclusiones provisionales que saquemos se so-

meterán a revisión, cuando consideremos el problema particular que estemos tratando en relación con el problema general del que forme parte.

Sin emprender la tarea imposible de incluir en una exposición breve la teoría completa de la naturaleza del ritual, creo que podemos formular un principio importante que también es pertinente en el caso del totemismo. Es el de que en las sociedades en que toda la población, o la mayor parte de ella, interviene en las actividades de procurar lo necesario para la subsistencia inmediata, las cosas que son de vital importancia en relación con la subsistencia se convierten en objetos importantes del ritual. Quizá podríamos ser más prudentes y decir que existe una tendencia muy marcada a que así sea. Pues existen posibles excepciones, como la ausencia de testimonio alguno sobre un culto al ganado entre los hotentotes.

Ejemplos especiales de esa ley o tendencia son los cultos al ganado de los pueblos de pastores, los cultos al maíz de los pueblos agrícolas y los cultos al tiempo y a las estaciones de los pueblos de todas clases. La consideración de los animales salvajes y de las plantas como objetos de ritual por parte de los pueblos cazadores y recolectores debe considerarse parcialmente o en gran parte como otro simple ejemplo especial de esa tendencia general. También intervienen otros factores, que no tengo tiempo de examinar, pero, una vez que reconozcamos la posibilidad de su influencia, no hay razones para que alteren nuestra argumentación.

Así hemos llegado a una generalización provisional que abarca las costumbres y creencias de que forma parte el totemismo. Pero la característica especial de lo que generalmente se considera como la forma normal del totemismo es la de que toda la población está dividida en segmentos (mitades o clanes), y existe una relación ritual especial entre cada segmento y una o más especies. Creo que podemos demostrar que también eso es un ejemplo especial de una ley o tendencia general, según la cual en toda estructura dividida en segmentos, que tenga una base o función religiosa, la solidaridad de cada segmento, la diferenciación u oposición entre los segmentos y la solidaridad

más amplia que los une en una totalidad mayor, a pesar de la oposición, se explican y mantienen mediante el establecimiento de una relación ritual entre la sociedad en conjunto y ciertos *sacra* y de una relación especial entre cada segmento y uno o más de dichos *sacra*. El totemismo de los clanes o de las mitades es sólo un ejemplo de un fenómeno general mucho más extendido dentro de la relación general del ritual con la estructura social.

Desde luego, una teoría sociológica general del totemismo sería mucho más que esto. Existen muchos tipos diferentes de totemismo, y habría que considerar todas sus relaciones mutuas y las que guardan con la teoría. Pero el método general sería el mismo, al intentar ver cada fenómeno particular que examinamos como un ejemplo particular de una clase extensa.

Mediante ese proceso de análisis y de generalización podemos llegar a entender el totemismo como una forma particular adoptada por lo que parece ser un ingrediente universal de la cultura. Todas las culturas que conocemos tienen algún sistema de creencias y costumbres mediante el cual el mundo de la naturaleza exterior entra en relación con la sociedad, de forma que los dos forman una sola estructura conceptual, y se establecen relaciones entre el hombre y la naturaleza de un tipo similar en muchos sentidos al de las relaciones establecidas dentro de la sociedad entre los propios seres humanos. Me siento inclinado a considerar como una de las funciones esenciales de la religión la de proporcionar dicha estructura. Nuestras propias relaciones con un Dios que ha creado o que, según consideramos, conserva el orden natural, es un ejemplo de lo que estoy diciendo. El totemismo totalmente desarrollado o elaborado de un pueblo como el de los aborígenes australianos es un ejemplo de un proceso general o universal. Establece todo un sistema de solidaridades sociales especiales entre los hombres, los animales y otros fenómenos de la naturaleza.

Cuando hayamos llegado así a una concepción satisfactoria de la naturaleza del totemismo, podemos pasar al estudio de sus funciones. Cuando digo función de una institución, me refiero al papel que desempeña en el sistema

total de integración social de que forma parte. Al usar esta expresión, integración social, supongo que la función de la cultura como un todo es unir a los seres humanos individuales en estructuras sociales más o menos estables, es decir, en sistemas estables de grupo que determinan y regulan la relación mutua de dichos individuos y proporcionan una adaptación interna al medio ambiente o físico y también una adaptación interna entre los individuos o grupos componentes tales, que hagan posible una vida social ordenada. Creo que esa suposición es una especie de postulado primordial de cualquier clase de estudio objetivo y científico de la cultura o de la sociedad humana.

Cuando emprendamos el estudio funcional del totemismo, hemos de examinar en cada caso particular, que presente un número de ejemplos suficiente, el papel que la variedad especial de totemismo de una región determinada desempeña dentro del sistema total de integración que proporciona la cultura en conjunto. Podríamos estudiar así las funciones de una serie de variedades diferentes del totemismo en Australia y, después, sacar ciertas conclusiones generales sobre la función del totemismo en el sistema integrador general de las tribus australianas. Ese estudio no nos dará derecho a sacar conclusiones sobre las funciones del totemismo en América, o India, o Melanesia, o Africa, sin haberlo examinado.

De igual forma que la cuestión del totemismo forma parte de un problema sociológico mucho más amplio, así también el estudio de las funciones del totemismo forma parte del problema sociológico general de la función de la religión.

Espero que la breve e inadecuada exposición que acabo de hacer sobre mi concepción del tratamiento que la sociología comparada dará a los problemas del totemismo haya servido para mostrar claramente la diferencia metodológica que distingue la nueva antropología social de la antigua. He escogido el tema del totemismo porque algunas de las etapas más importantes del paso de la antropología antigua a la nueva pueden verse en el tratamiento que Durkheim da a este tema en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa.* Desgraciadamente, Durkheim conservó al-

gunas de las ideas y parte de la terminología de la antigua antropología social. Dice que el objetivo de su estudio es determinar el «origen» del totemismo y, aunque intenta dar un nuevo significado a la palabra «origen», el uso que hace de ella despista a la mayoría de sus lectores y creo que despistó al propio Durkheim e hizo que diera a lo que en realidad es una teoría de la naturaleza y la función del totemismo una forma que la vuelve objetable y ha hecho que muchos de sus lectores la entendieran mal.

Creo que, al hablar de cualquier institución, deberíamos usar el término origen para referirnos al proceso histórico por el que nació. Así podemos hablar del origen del gobierno parlamentario en Inglaterra y estudiarlo efectivamente. En la sociología comparada, si queremos darle el carácter científico que debe tener, hemos de rechazar absolutamente todos los intentos de conjeturar el origen de una institución o de un elemento cultural. Naturalmente, siempre que dispongamos de buenas y suficientes pruebas sobre el origen de algo, la sociología puede utilizarlas, pero esa es una cuestión completamente diferente.

Ya he señalado que las teorías de la antropología social anterior muchas veces revestían una forma sicológica. El procedimiento consistía en conjeturar procesos de pensamiento en las mentes de los individuos, que inducirían a éstos a adoptar determinada creencia o costumbre. En esta conferencia no dispongo de tiempo para examinar la cuestión de la relación de la sociología con la sicología. Todavía existe mucha confusión en relación con ella. La posición mantenida por el sociólogo es 1) la de que, en el caso de las instituciones y fenómenos culturales en general, el sociólogo dispone de un campo de estudio que es enteramente distinto del campo del sicólogo, y de que las generalizaciones hechas en dicho campo deben ser sociológicas y no sicológicas; 2) de que, por tanto, cualquier explicación de un fenómeno sociológico particular desde el punto de vista de la sicología, es decir, de los procesos de la actividad mental individual, no es válida; 3) de que, en última instancia, la naturaleza de la vida social humana está determinada por la naturaleza del organismo sicofísico del hombre, y de que, por tanto, cuando hayamos descubierto leyes socioló-

gicas universales, el sicofisiólogo deberá descubrir la base de éstas en procesos sicofísicos; 4) de que, por otro lado, el comportamiento o la sicología de un ser humano individual está determinada en gran medida por la cultura que le haya impuesto la sociedad en la que vive.

Así pues, el sociólogo afirma que es posible y necesario distinguir sicología y sociología como dos materias distintas, tan distintas como la física y la química. Sólo cuando se distingan así las dos materias, será posible llegar a una cooperación y coordinación auténticas entre ellas.

De modo que la antropología social reciente, tal como la entiendo, difiere de la antigua en varios aspectos fundamentales. Rechaza, por considerar que no forma parte de su tarea, la reconstrucción hipotética del pasado desconocido. Por esa razón, evita toda clase de discusiones sobre las hipótesis relativas a los orígenes históricos. Rechaza toda clase de intentos de dar explicaciones sicológicas a los fenómenos sociales o culturales particulares en favor de una explicación sicológica definitiva de las leyes sociológicas generales, cuando éstas hayan quedado demostradas mediante investigaciones sociológicas. Trata de dar descripciones precisas de los fenómenos sociales y culturales en términos sociológicos, y para ese fin procura establecer una terminología adecuada. Considera cada cultura como un sistema integrado y estudia las funciones de las instituciones, costumbres y creencias sociales de todas clases como partes de dicho sistema. Aplica a la vida humana en sociedad el método generalizador de la ciencias naturales para intentar formular las leyes generales que la fundamentan y explicar cualquier fenómeno dado de cualquier cultura como un ejemplo especial de un principio general o universal. Por tanto, la nueva antropología es funcional, generalizadora y sociológica.

A pesar de que la nueva antropología rechaza gran parte de los métodos de la antigua y todas las teorías sobre los orígenes de que tanto se ocupaba esta última, no obstante, se ha desarrollado a partir de ella, no habría sido posible sin ella, y parte del valioso conocimiento de los fenómenos sociales y de cierta interpretación de su naturaleza proporcionados casualmente por los primeros antropólogos en su

búsqueda de los orígenes. La obra de autores como Tylor, Robertson Smith, Frazer, Westermarck, por citar sólo algunos de los más importantes de este país exclusivamente, preparó el camino para el avance que ahora estamos haciendo. Al rechazar las conclusiones que sacaron mediante lo que nosotros consideramos un método incorrecto, no olvidamos todo lo que les debemos en relación con la primera exploración sistemática de las regiones que ahora nosotros intentamos estudiar de forma más exacta y con instrumentos nuevos.

La sociología comparada, tal como estoy llamando aquí a la nueva forma de antropología, requiere una nueva concepción de los fines y métodos de las investigaciones de campo entre los pueblos no europeos. No está muy lejana la época en que para la mayor parte de la información sobre la vida y costumbres de dichos pueblos teníamos que depender de los escritos de personas que carecían de preparación para la labor de observación y descripción: viajeros y misioneros principalmente. Ahora se reconoce que no podemos dar a dicha información mayor crédito que el que daríamos a las observaciones de una persona sin preparación en una ciencia como la geología. Así pues, el primer detalle en relación con la investigación de campo es el de que, para que pueda servir plenamente a los fines científicos, la descripción de la cultura de un pueblo no europeo debe basarse en la labor cuidadosa de un observador plenamente preparado.

Durante los últimos cuarenta años se ha realizado de ese modo una gran labor, especialmente en América. Bajo la influencia del Dr. Haddon en Inglaterra y del profesor Boas en América, se ha hecho mucho por el desarrollo de una técnica del trabajo de campo etnográfico.

Es cierto que podemos encontrar personas que se consideran competentes para realizar esa labor de observación sin la preparación preliminar. También encontramos todavía autores que citan las descripciones de los misioneros y viajeros, como si sus testimonios fueran tan dignos de crédito como los de los especialistas preparados.

Como en los últimos años el trabajo de campo etnográfico se ha vuelto más sistemático, la observación ha ido volviéndose más amplia y profunda. Las descripciones etnográficas de los primeros antropólogos se ocupaban fundamentalmente de los aspectos más accesibles de la cultura de sus elementos formalizados. Normalmente el resultado era una descripción muy incompleta de la vida de un pueblo. Obras recientes, como la del profesor Malinowski y la de la Dra. Margaret Mead, nos dan, gracias a una observación más extensa y metódica, información valiosa sobre lo que podemos llamar los aspectos no formalizados de la vida de un pueblo como el de Samoa, el de las islas Trobriand y el de las islas Admiralty. Sin la información de ese tipo, no hay esperanzas de que podamos hacer pleno uso comparado de la descripción de una cultura.

La sociología comparada supone otro cambio, quizá más importante incluso, en la concepción de la naturaleza de la investigación de campo. Según la concepción antigua, la tarea del investigador de campo era simplemente observar los hechos y recogerlos de la forma más precisa posible con ayuda de materiales como las fotografías, los textos en la lengua indígena, etc. No era misión suya, por lo menos no en calidad de investigador de campo, intentar dar una interpretación de los datos que recogía. De eso se encargaban otros.

La concepción de la nueva antropología es la opuesta a ésta; es la de que sólo el investigador de campo, la persona que entra en contacto efectivamente con el pueblo en cuestión, puede descubrir el significado de los diferentes elementos de la cultura, y que debe hacerlo, para poder proporcionar material que se pueda utilizar plenamente para los fines científicos.

Cuando hablo del «significado» de un elemento cultural, uso la palabra de forma muy parecida a como la usamos cuando hablamos del significado de las palabras. Si consideramos a un individuo, el significado de una palabra que oiga o use es la serie de asociaciones que tiene con otras cosas en su mente y, por tanto, el lugar que ocupa en su pensamiento total, en su vida mental como un todo. Si tomamos una comunidad en un momento determinado, el

significado de una palabra en la lengua que usa está constituido por las asociaciones que normalmente se agrupan en torno a la palabra en dicha comunidad. Por tanto, el autor de diccionarios recopila ejemplos del uso de la palabra e intenta definir, hasta donde sea posible, las diferentes variedades de dicho uso.

Ahora bien, el significado de un elemento cultural radica en su relación mutua con otros elementos y en el lugar que ocupa en el conjunto de la vida del pueblo en cuestión, es decir, no simplemente en sus actividades visibles, sino también en su pensamiento y en sus sentimientos. Evidentemente, su descubrimiento con algún grado de certeza sólo es posible para quien esté viviendo en contacto efectivo con el pueblo cuya cultura esté estudiando, y como resultado de una investigación directa y sistemática. Es cierto que cuando disponemos de un conocimiento bastante completo de un pueblo y del significado de sus costumbres y creencias, podemos hacernos una idea de sus costumbres y creencias. Así, creo que en el caso de los esquimales podemos estar bastante seguros de que el significado esencial del mito Sedna radica en su relación con la división del año en dos partes, verano e invierno, y en los efectos de dicha división sobre la vida social. Pero, aun así, la elaboración completa de esa hipótesis y, más todavía, su verificación efectiva, la demostración de que ése es su significado verdaderamente, sólo podría realizarse mediante posteriores investigaciones entre los propios indígenas.

No hay que suponer que se pueda descubrir el significado de un elemento cultural preguntando a los propios indígenas lo que significa. Los hombres no reflexionan sobre los significados de las cosas en su propia cultura, los dan por sentados. A no ser que seamos antropólogos, no reflexionamos siquiera sobre el significado de costumbres tan corrientes entre nosotros como la de estrechar la mano o la de levantar el sombrero. Si, por casualidad, el etnógrafo se encuentra con un individuo que haya reflexionado sobre el significado de las costumbres de su pueblo, lo más probable es que dé su propia interpretación individual, que, por significativa e interesante que sea, no puede considerarse como una afirmación válida sobre lo que la costumbre

significa realmente para la comunidad en general. El significado de un elemento cultural sólo puede definirse cuando se entienda la cultura como un todo de partes relacionadas mutuamente, y eso sólo puede hacerlo quien esté en condiciones de verla objetivamente: el etnógrafo o el especialista en sociología comparada, precisamente.

Por consiguiente, el investigador de campo ha de utilizar una técnica especial para descubrir los significados de los hechos culturales que observe, técnica análoga en cierto sentido a la usada por el lexicógrafo al recoger por primera vez muestras de una lengua hablada, pero en conjunto mucho más difícil. Dicha técnica se está desarrollando ahora lentamente, pero su pleno desarrollo sólo será posible a medida que se hagan progresos en la teoría sociológica.

Desde el punto de vista de la sociología comparada, gran parte del trabajo realizado para recoger testimonios de las culturas de los pueblos no europeos en el pasado es insatisfactorio y no puede utilizarse adecuadamente. Las vitrinas de nuestros museos etnográficos están llenas de objetos cuyo significado completo no conocemos y probablemente nunca llegaremos a descubrir. Nuestras bibliotecas están llenas de colecciones de mitos aprendidos de pueblos indígenas y de libros que contienen descripciones detalladas e ilustradas de ceremonias, sin que haya nada que nos revele los significados de dichos mitos o ceremonias. Desde luego, los sociólogos pueden utilizar de algún modo dicho material, pero no hay duda de que es menos útil de lo que lo será, como esperamos, el trabajo de campo del tipo moderno.

Creo que la primera iniciativa en favor de ese tipo nuevo de trabajo de campo la tomó el Dr. Haddon, cuando organizó la expedición de Cambridge al estrecho de Torres. No obstante, en aquella época se pensaba que la persona idónea para realizar la interpretación sistemática de una cultura sería un sicólogo. El Dr. Haddon llevó consigo a tres de los sicólogos más destacados de nuestra época. El experimento dio resultados valiosos, pero esa interpretación general de la cultura del estrecho de Torres, que iba a incluirse en el volumen del Informe que tratara de sicología, nunca llegará a escribirse. El sicólogo como tal

no está calificado para realizar la tarea de interpretar la cultura. Es una tarea que corresponde, no a la sicología, sino a la sociología. La concepción del Dr. Haddon se produjo en una etapa demasiado temprana de la historia de la antropología.

Como Francia fue el país donde se produjo primero el desarrollo del estudio teórico de la sociología comparada, podría haberse esperado que fuera en Francia donde se elaboraran los nuevos métodos de trabajo de campo. El trabajo de Doutté en Marruecos fue un primer paso en esa dirección, y la obra posterior de René Maunier constituye un buen ejemplo de los nuevos métodos. La importante obra de Marcel Granet sobre China se basa más en el estudio de los documentos chinos que en la observación de la cultura viva. Pero, al parecer, los franceses no sienten una atracción muy fuerte por la investigación etnográfica.

En la actualidad, los nuevos métodos aparecen utilizados en la obra de un número pequeño, pero cada vez mayor, de investigadores. Puedo señalar la obra del profesor Malinowski y de la Dra. Margaret Mead. Pero podemos esperar que en los próximos años veremos la publicación de muchos trabajos realizados con dichos métodos.

Una objeción que puede hacerse, y de hecho se hace, contra este tipo de trabajo es la de que existen muchas posibilidades de que el punto de vista personal del investigador influya en los resultados. Eso es cierto y hay que reconocerlo, pero su importancia puede exagerarse fácilmente. Un remedio, quizá no perfecto, pero muy valioso, sería el desarrollo de una técnica o metodología de la interpretación, que permita quizá demostrar la validez de una interpretación particular mediante hechos fundamentales o, en cualquier caso, pueda ponerse a prueba de tal modo, que, aunque no se eliminen, se reduzcan los efectos del punto de vista personal. La elaboración de dicha técnica es uno de los problemas con que nos enfrentamos en la actualidad, una de las necesidades urgentes de nuestra ciencia. La multiplicación de estudios de ese tipo, al contribuir al aumento de los observadores que realicen trabajo de campo y al proporcionarnos en algunos casos observaciones sobre una región de dos investigadores independien-

te y también la cooperación ocasional de dos o más personas en una investigación, contribuirá a la eliminación de los efectos del punto de vista personal. Pero lo más importante de todo en este sentido será el desarrollo de la teoría sociológica que haga de guía para el investigador de campo en sus estudios y le ayude a conseguir tanto objetividad como intengridad en sus observaciones.

Una comprensión o interpretación sociológica adecuada de una cultura sólo puede conseguirse poniendo en relación las características de dicha cultura con leyes sociológicas conocidas. Naturalmente, sólo pueden descubrirse dichas leyes mediante el método comparativo, es decir, mediante el estudio y comparación de muchos tipos de cultura diferentes. Así pues, el procedimiento en nuestra ciencia dependerá de la creación de un corpus de teorías o hipótesis relativas a todos los aspectos de la cultura o de la vida social y la puesta a prueba de dichas hipótesis mediante una investigación de campo intensiva. El investigador de campo del futuro, o, incluso, del presente, ha de conocer perfectamente todas las hipótesis sociológicas que estén verificadas en parte y, a ser posible, las que estén elaborándose, y ha de dirigir su investigación hacia la puesta a prueba de dichas hipótesis, ya se trate de la suya o de las de los otros cultivadores de la ciencia, mediante su aplicación a una cultura particular. Sólo así podrán ponerse a prueba las hipótesis y resultar verificadas, rechazadas o modificadas; y probablemente el resultado normal será más la modificación que la verificación o el rechazo completos. Sólo así podrá ponerse en práctica el método apropiado de las ciencias generalizadoras, a saber, el proceso de hacer un estudio preliminar de los hechos conocidos, la formulación de generalizaciones hipotéticas, la puesta a prueba de dichas hipótesis mediante un examen posterior de una serie específica de datos, la modificación de las hipótesis originales a la luz de los nuevos datos, la nueva puesta a prueba de las hipótesis en su forma nueva y posiblemente más compleja o más definida, y así sucesivamente. A falta de la posibilidad de un experimento efectivo, sólo de esa forma podemos edificar una ciencia de la sociedad humana.

He dicho que el significado de un elemento cultural se averiguará al descubrir su relación con los demás elementos y con la cultura como un todo. De ello se sigue que, normalmente, o siempre que sea posible, el investigador de campo debe realizar un estudio total de la cultura completa. Por ejemplo, no es posible entender la vida económica de un pueblo indígena sin hacer referencia a cosas como el sistema de la magia y de la religión, y, naturalmente, lo inverso es igualmente cierto. Hace mucho tiempo, el Dr. Haddon insistió en la necesidad de esa clase de estudios intensivos de zonas seleccionadas, y así hizo posteriormente el Dr. Rivers, y podemos considerar que dicha insistencia forma parte de la escuela de Cambridge. El desarrollo del punto de vista sociológico ha revelado, con más claridad incluso, que dicha necesidad es evidente.

Podemos observar aquí que esa concepción del carácter unitario de la cultura es uno de los rasgos más importantes de la nueva antropología, y constituye un aspecto en el que difiere profundamente de algunas de las muestras de la etnología y de la antropología actuales y de las anteriores. Algunos estudiosos de la cultura adoptan lo que podríamos llamar un punto de vista atomista de la cultura. Para ellos, todas las culturas se componen de una serie de elementos o «rasgos» discontinuos e independientes, que carecen de relación funcional mutua y han quedado agrupados como una simple colección por obra de casualidades históricas. Un elemento cultural nuevo se origina en algún sitio y después se propaga mediante un proceso de «difusión» que con frecuencia se concibe en forma casi mecánica. Este punto de vista es consecuencia en gran medida del estudio de la cultura propio de los museos.

La nueva antropología considera cualquier cultura duradera como una unidad o sistema integrado, en el que cada elemento desempeña una función precisa en relación con el conjunto. En ocasiones, la unidad de una cultura puede verse alterada gravemente por el impacto de otra cultura muy diferente, y puede quizá resultar destruida o sustituida. Esas culturas desorganizadas son muy corrientes en la actualidad por todo el mundo, desde América o los mares del Sur hasta China e India. Pero el proceso más

habitual de influencia mutua entre culturas es aquel por el cual un pueblo acepta determinados elementos culturales de sus vecinos, al tiempo que rechaza otros, aceptación y rechazo determinados por la naturaleza de la cultura como un sistema. Normalmente, los elementos adoptados o «tomados prestados» de los vecinos se rehacen y modifican en el proceso de hacerlos encajar dentro del sistema cultural existente.

El alcance del trabajo de campo entre los pueblos no europeos está ampliándose en otra dirección, en parte como consecuencia de las relaciones que se están estableciendo ahora entre al antropología y la administración colonial. En otros tiempos, si un investigador de campo visitaba a un pueblo que había estado sometido a la influencia europea, como solía ocurrir, su misión consistía en descubrir, con la mayor profundidad y lo más detalladamente que pudiera, cuál había sido la cultura original antes de que se hubiera ejercido dicha influencia. No se consideraba parte de la labor del etnógrafo estudiar detalladamente los cambios producidos en la cultura indígena por el contacto con los europeos. Pero muchas veces un conocimiento preciso de dichos cambios y del modo como se producen es de gran valor para la sociología teórica, y más incluso para proporcionar una base científica de conocimiento exacto a la administración colonial. La misión primordial del etnógrafo sigue siendo la misma, la de descubrir todo lo que pueda sobre la cultura, tal como era originalmente. Hasta que no se haga eso plenamente, no se podrán entender los cambios que la influencia europea provoca. Pero, para que la antropología preste una ayuda real a la administración colonial, el investigador de campo ha de emprender ahora el estudio y la interpretación de los cambios que vea se están produciendo en la cultura que esté investigando.

No obstante, esos estudios son de poco o ningún valor para la sociología teórica o para fines prácticos, cuando la cultura en cuestión está en proceso de desintegración o destrucción completa, como, por ejemplo, en el caso de los

aborígenes australianos o en el de algunas de las tribus de los indios norteamericanos.

Así pues, en la nueva antropología el trabajo de investigación de campo ha llegado a ser mucho más difícil y de alcance mucho más amplio. La selección y preparación de las personas para ese trabajo es también más difícil. El investigador de campo debería contar con un conocimiento cabal de todos los desarrollos recientes de la sociología teórica. En la actualidad, no se puede obtener en los libros: sólo mediante el contacto personal con quienes están trabajando en la materia. Además, debería haber aprendido la técnica de la investigación de campo, tanto para la observación como para la interpretación. También debe conocer todo lo que se haya descubierto hasta entonces sobre la cultura de la región en que vaya a trabajar y, a ser posible, conocer un poco las lenguas también. Por último, muchas veces el éxito de un investigador de campo en etnografía depende de ciertas cualidades temperamentales y caracteriológicas. No todo el mundo puede ganarse la confianza de un pueblo indígena.

Es evidente que el investigador de campo ideal no es fácil de encontrar, y que necesita algunos años para su preparación. Y, sin embargo, las recompensas de esta profesión son muchas menos que las de las otras ciencias. Una de las grandes dificultades de esta ciencia es la de encontrar investigadores y proporcionarles los medios para que realicen su trabajo. La investigación en antropología social suele ser costosa. No puede realizarse, como muchos otros trabajos científicos, dentro de los recintos de una universidad. La necesidad más urgente es la de que se sostenga dicha investigación mediante becas de investigación que permitirían al antropólogo que haya recibido preparación para el trabajo de campo realizar ese trabajo durante años sin tener que abandonarlo por la enseñanza o cualquier otro de los empleos que actualmente constituyen el único modo de conseguir ingresos asegurados y continuos.

Y, sin embargo, el futuro de la sociología comparada de los pueblos no europeos reside enteramente en la investigación de campo. Ha pasado la época en que aceptaría-

mos la autoridad científica en esta materia de alguien que nunca hubiera hecho un estudio intensivo de por lo menos una cultura. En el pasado hemos dependido mucho de los llamados «antropólogos de sillón». Pero en la situación actual de la ciencia ninguna visión intuitiva, por genial que sea, puede compensar completamente la falta de contacto personal directo con el tipo de material que el antropólogo tiene que estudiar y explicar.

Así pues, éste es otro rasgo importante de la nueva antropología, la insistencia en que la investigación y la teoría no deben separarse, sino que deben ir tan íntimamente combinadas como en las demás ciencias. Las observaciones de los datos, la formulación de las hipótesis y la puesta a prueba de éstas mediante nuevas observaciones directas son todas ellas partes de un único proceso que un mismo individuo debería llevar hasta las últimas consecuencias posibles.

Mientras tanto, existe un hecho que a veces me parece coloca a nuestra ciencia en una posición casi trágica. Ahora que, mediante el desarrollo gradual de la teoría y el perfeccionamiento de los métodos de investigación, estamos en condiciones de hacer las contribuciones más importantes a la ciencia del hombre mediante el estudio intensivo y exacto de las culturas menos desarrolladas del mundo, dichas culturas están resultando destruidas con una rapidez que produce consternación. Ese proceso de destrucción, por medio de la acción combinada del comercio o la explotación económica europea, el gobierno de los funcionarios europeos y la actividad misionera, se está produciendo a un ritmo acelerado. Durante los veinticinco años transcurridos desde que participé por primera vez en esta labor, he visto grandes cambios. Tribus de Australia y Melanesia y del norte de Africa, de las que hace un cuarto de siglo habríamos podido obtener la información más valiosa, ahora nos proporcionarán muy poco y, en muchos casos, nada. Dentro de otro cuarto de siglo, la situación será muchísimo peor. Trabajos que todavía ahora se pueden hacer en todas las partes del globo serán entonces im-

posibles para siempre. ¿Existe o ha existido nunca alguna otra ciencia que se enfrente o se enfrentara con semejante situación, la de que, precisamente en el momento en que está alcanzando la madurez, disponga de muy pocos cultivadores y de fondos muy escasos a causa de la falta de interés y apoyo generales, y de que una gran cantidad del material más importante esté desapareciendo año tras año sin que exista la posibilidad de hacer estudio alguno que no sea el de un sector reducido?

Mediante las investigaciones de campo será como la antropología haga progresos de cara a convertirse en una ciencia auténtica e importante. Pero los estudios intensivos de culturas o sociedades particulares no bastan por sí solos. Dichos estudios intensivos deben inspirarse en la teoría y verse guiados por ella, y la sociología teórica ha de basarse en la comparación de culturas diferentes unas de otras, pues en esta ciencia la comparación ha de ocupar en gran medida el lugar que el experimento ocupa en las otras ciencias.

La nueva antropología está desarrollando una concepción del método comparativo diferente de la que había sido corriente en el pasado. En la antropología anterior se nos ofrecían libros o monografías en las que aparecían recogidas y agrupadas costumbres o creencias semejantes, a veces sólo superficialmente semejantes, de toda clase de culturas del mundo entero. Un procedimiento de ese tipo puede ser útil para hacer un primer examen de algún problema o grupo de problemas particular, y ha sido útil de esa forma en el pasado. Pero lo único que puede hacer es indicar los problemas, no resolverlos. Para esto último se necesita un procedimiento más preciso y laborioso.

Para entender cómo debería ser concretamente el método comparativo hemos de tener en cuenta la clase de problemas a cuya solución va dirigido. Son de dos tipos, que podemos distinguir con las denominaciones respectivas de sincrónico y diacrónico. En un estudio sincrónico, lo único que nos interesa es una cultura, tal como es en un momento determinado de su historia. Podemos decir que

el objetivo final es definir lo más precisamente posible las condiciones que cualquier cultura ha de satisfacer para poder existir pura y simplemente. Lo que nos interesa es la naturaleza de la cultura y de la vida social, el descubrimiento de lo que hay de universal por debajo de las numerosas diferencias que nuestros datos presentan. De ahí que necesitemos comparar la mayor cantidad de tipos de culturas diferentes que podamos. Por otro lado, en el estudio diacrónico, lo que nos interesa son las formas como las culturas cambian, e intentar descubrir las leyes generales de esos procesos de cambio.

Me parece evidente que no podemos emprender con éxito el estudio de las formas como la cultura cambia hasta que no hayamos hecho por lo menos algún progreso en la tarea de determinar de qué cultura se trata y cómo funciona. Así pues, en cierta medida, el estudio de los problemas sincrónicos ha de preceder necesariamente al estudio de los problemas diacrónicos. Los cambios que se producen en las instituciones de un pueblo no son comprensibles adecuadamente hasta que no conocemos las funciones de dichas instituciones. Por otro lado, también es cierto que, si podemos estudiar los cambios que se están produciendo en algún aspecto de la cultura, dicho estudio nos será de gran ayuda para nuestras investigaciones funcionales.

Así como los problemas de la sociología comparada son de dos clases, así también el método comparativo se usará de dos modos. En relación con el estudio sincrónico de la cultura, compararemos diferentes culturas unas con otras, tal como cada una de ellas existe en un momento dado de su historia, y sin hacer referencia a los cambios en la propia cultura.

El método comparativo no riguroso, tal como se lo ha usado muchas veces, y, de hecho, lo siguen usando algunos autores, es científicamente incorrecto en el sentido de que hace comparaciones inmediatas entre costumbres o creencias aisladas pertenecientes a regiones diferentes y a culturas de tipos distintos. Además, centra su atención en las semejanzas de costumbres, y muchas veces en lo que sólo en apariencia son semejanzas aparentes y no reales. Pero, para el sociólogo, las diferencias culturales son, sin lugar

a dudas, no menos importantes que las semejanzas, y el nuevo método comparativo centra su atención en dichas diferencias.

Ya he señalado que la sociología comparada considera una cultura como una unidad sistemática o integrada en la que cada elemento desempeña una función distinta. Por esa razón, su objetivo es, y debe ser, comparar unos con otros sistemas culturales totales y no elementos culturales aislados pertenecientes a regiones diversas. Así pues, el procedimiento ha de ser análogo al de la morfología y fisiología comparadas, cuando comparan las especies animales. Estas últimas disciplinas realizan sus estudios comparando variedades pertenecientes a la misma especie, o especies pertenecientes al mismo género, y después emprenden la comparación de los géneros, de las familias y de los órdenes.

En la sociología comparada, como señaló Steinmetz hace muchos años, el procedimiento científico ha de basarse en una clasificación sistemática de las culturas o de los tipos sociales. En consecuencia, nuestro próximo paso es definir lo mejor que podamos determinadas zonas culturales o tipos de cultura. Desde luego, dicho procedimiento es tan antiguo como Bastian, pero ha adquirido una importancia y uso nuevos.

Así, por ejemplo, descubrimos que Australia como un todo es una zona particular suficientemente homogénea, en la que existe el mismo tipo de cultura. Así pues, podemos emprender inmediatamente una comparación de las diferentes tribus australianas entre sí. De forma, que podemos considerar que cada tribu, o cada grupo pequeño de tribus, nos ofrece en su sistema cultural una variedad especial de un tipo general. Mediante el estudio lo más minucioso posible de dichas variaciones podemos realizar un proceso de generalización que nos permita dar una definición o descripción general del propio tipo. Mediante ese proceso, muchas veces podemos descubrir correlaciones entre un elemento cultural y otro. Además, dicho procedimiento es casi esencial para cualquier intento de descubrir el significado y la función de un elemento. Pues, gracias a él, podemos determinar lo que permanece constante y lo

que varía en una institución, costumbre o creencia, de igual modo que en la comparación de una parte de una zona cultural con otra.

Ese estudio de los tipos y variedades culturales en la sociología comparada es completamente diferente del estudio de las áreas culturales en etnología. El objetivo fundamental de esta última es proporcionar el material para la reconstrucción hipotética de los movimientos de difusión cultural. Aquélla es esencialmente un proceso de generalización, un medio de descubrir los rasgos o principios generales que permanecen constantes en todo el tipo, al tiempo que adoptan formas diferentes en las distintas partes de la zona.

En ese estudio de las variaciones de un tipo de cultura particular, nuestro objetivo debe ser comparar la cultura como un todo de una tribu con la de otra. Pero muchas veces resulta imposible; de hecho, en el estado actual de nuestro conocimiento, casi siempre lo es. Por eso, podemos hacer un estudio comparado de las variaciones en algún aspecto particular de la cultura. Pero hemos de tener cuidado a la hora de aislar una parte de la cultura de otra para los fines del estudio. Así, el estudio de algún aspecto particular de las tribus australianas, en lugar de su organización como un todo, ha producido muchas interpretaciones erróneas.

Quizá no exista otra región completamente semejante a Australia por lo que se refiere a las oportunidades que ofrece para el estudio de muchas variaciones de un único tipo de cultura. Por esa razón, en otras regiones nuestro procedimiento ha de ser algo diferente. Así, por ejemplo, si deseamos estudiar las culturas bantúes de Africa, hemos de empezar por dividir la región total en unidades idóneas. Una de dichas unidades abarcaría las tribus basuto-bechuana, mientras que las tribus zulú-kaffir constituirían otra unidad. Nuestra primera etapa consistirá en estudiar cuidadosamente las variaciones dentro de cada una de las regiones que constituyan una unidad. Después compararemos una región con la otra, y así podremos explorar toda la zona bantú de modo que podamos dar una descripción correcta de los caracteres generales de la cultura bantú

como un todo. Sólo cuando hayamos realizado estudios de ese tipo con cierta profundidad, llegará a ser provechoso hacer comparaciones entre la cultura bantú y la polinesia o la norteamericana.

Así pues, para la nueva antropología el método comparativo es un medio de obtener generalizaciones. Intentamos descubrir lo que hay de general de entre las variaciones de institución o de costumbre en toda una región o tipo. Mediante la comparación de un número suficiente de tipos diferentes, descubrimos uniformidades que son todavía más generales y, así, podemos llegar a descubrir los principios o leyes universales de la sociedad humana.

Una palabra cuyo constante uso ha constituido un gran obstáculo para el pensamiento científico de la antropología es la de «primitivo». Sugiere que cualquier sociedad a la que la apliquemos representa para nosotros algo correspondiente a los comienzos de la vida social. Ahora bien, si la cultura tuvo un origen único, como podemos suponer, hace varios cientos de miles de años, en ese caso cualquier cultura existente tiene una historia tan larga como cualquier otra. Y aunque el ritmo de cambio puede variar, cualquier cultura, igual que cualquier lengua, está experimentando cambios constantemente. Pero, aparte de esas connotaciones de la palabra que en cierto sentido dan a entender la idea de «temprano», la aplicación que se suele hacer de ella a los tipos más diferentes de culturas es muy perjudicial. Las diferencias culturales entre los maoríes de Nueva Zelanda y los aborígenes de Australia es, por lo menos, tan grande como la que existe entre nosotros y los maoríes. Y, sin embargo, agrupamos a esas dos culturas bajo la calificación de «primitivas» y las contrastamos con la nuestra, «no primitiva». Sé perfectamente lo difícil que es evitar completamente el uso de ese término, o de cualquier otro igualmente inadecuado, como el de «salvaje». Quizá si tenemos lo suficientemente en cuenta las grandes diferencias culturales entre los distintos pueblos que agrupamos de esa forma, podremos evitar el inconveniente principal que acompaña a su uso. Así, podremos evitar el defecto del método comparativo no riguroso, el de considerar inmediatamente comparables unos con otros todos

los tipos diferentes de sociedad a los que se aplica la etiqueta de primitivos.

Temo que este examen de los problemas metodológicos apenas les aporte una concepción precisa. Así, pues, permítanme seleccionar un ejemplo particular de un problema sincrónico e indicar brevemente cómo intentaría resolverlo. Podemos tomar como ejemplo uno de los problemas fundamentales de la sociología, el de la naturaleza y función de las obligaciones morales que una sociedad impone a sus miembros. Para los fines de la investigación científica debemos subdividirlo en un gran número de problemas secundarios. Así, podemos aislar, como uno de dichos problemas, el de la naturaleza y función de las reglas que prohíben el matrimonio entre personas entre las cuales existan determinadas relaciones sociales; en otras palabras, la naturaleza y función de la prohibición del incesto. Hasta Durkheim se enfrentó al problema al modo antiguo. Ahora bien, aparte de que cualquier clase de hipótesis sobre cómo aparecieron por primera vez ese tipo de prohibiciones hace cientos de miles de años son completamente imposibles de verificar, también es evidente que incluso una hipótesis plausible sobre el origen no puede explicarnos la gran diversidad que encontramos actualmente en las prohibiciones de los diferentes tipos sociales. Y, sin embargo, la explicación de dichas diferencias es realmente el quid del problema. En ésta, como en tantas otras investigaciones sociológicas, hemos de buscar una explicación *per genus et differentiam.* Deseamos saber por qué todas las sociedades tienen reglas de ese tipo y por qué las reglas particulares varían, como vemos que lo hacen, de un tipo social a otro. Tan pronto como planteamos el problema de este modo, nos encontramos ante un problema comparativo del tipo a que he estado refiriéndome. Al tratar semejante problema, lo primero que yo haría sería seleccionar una cultura en que las reglas que prohíben el matrimonio sean precisas y estén muy elaboradas. Evidentemente, la cultura de las tribus australianas es muy adecuada en ese sentido. Además, hemos de disponer de una cultura en la que exis-

tan suficientes variaciones entre una tribu y otra, al tiempo que el tipo general siga siendo el mismo. También en este caso Australia es una región muy idónea. Así pues, comenzaría la investigación con un estudio comparativo de las tribus australianas. Nótese que esto no es así en absoluto porque la cultura australiana sea «primitiva», en el sentido de que represente los comienzos de la sociedad humana. Al contrario, la cultura australiana es una cultura muy especializada, en la que ha habido una elaboración extraordinaria de la organización del parentesco, y por esa razón exactamente es por la que la seleccionaría para el estudio de cualquier clase de problemas que tengan relación con el parentesco. Australia representa, no el comienzo, sino el fin de una larga línea de desarrollo de la estructura del parentesco. Así que mis razones para seleccionar a Australia son exactamente las opuestas de las que fueron aducidas por autores anteriores que realizaron la misma selección.

Después de haber seleccionado un primer campo para el estudio comparativo, compararía la organización social en conjunto de todas las tribus australianas sobre las que tenemos información adecuada, con el fin de definir cuál es la naturaleza de la correlación entre las reglas que prohíben el matrimonio y la estructura social. En otras palabras, intentaría definir de la forma más precisa posible la función de dichas reglas como parte del sistema total de integración social. La investigación tiene que basarse en el examen detallado de las variaciones. Como resultado de dicho estudio de Australia, podemos llegar a una serie de generalizaciones significativas importantes. Llegaremos, por ejemplo, a determinadas conclusiones provisionales sobre la naturaleza (no el origen) de la exogamia. Después habrá que poner a prueba dichas conclusiones mediante un estudio semejante de otros tipos de culturas. A un solo estudioso le resultaría imposible, ni siquiera durante toda su vida, hacer una investigación completa de todas las culturas conocidas de ese modo. Esa es la razón por la que la cooperación de varios estudiosos en el estudio de un solo problema es tan esencial en sociología. Pero un estudio preciso de otro tipo de cultura suficientemente diferen-

te de la australiana nos permitiría una verificación muy valiosa de los resultados provisionales obtenidos.

Cuando se haya conseguido de ese modo una teoría sobre la naturaleza y la función de la prohibición del incesto, el próximo paso será buscar el *experimentum crucis* mediante el cual se la pueda poner a prueba de la forma más crítica. Ese ejemplo crucial será con frecuencia uno que resulte oponerse directamente a la teoría. Así, en mi propia teoría tendríamos que encontrar prohibido en todas partes el matrimonio entre padres e hijos y entre hermanos y hermanas. Así pues, las diferentes sociedades en que está permitido el matrimonio entre hermano y hermana nos ofrecen una oportunidad para poner a prueba la teoría, pues hemos de ser capaces de explicar esas excepciones en función de la propia teoría. La excepción ha de confirmar la regla. Podemos buscar otros ejemplos cruciales semejantes mediante los cuales poner a prueba la validez de la teoría general.

Como consecuencia de dicha investigación, en caso de que diera resultado, deberíamos sacar determinadas conclusiones sobre la relación entre las obligaciones morales y la estructura social. En otras palabras, habríamos aprendido algo sobre el lugar que ocupan dichas obligaciones en la integración social. Después, la sociología tendría que emprender investigaciones semejantes sobre otros problemas abarcados por el problema general. Podríamos estudiar de igual forma las obligaciones relativas a la prohibición de matar, o las referentes a los derechos de propiedad. Como resultado final de esa serie de estudios relacionados, podríamos llegar a formular una teoría de la naturaleza y de la función de la moralidad en general. Dicho sea de paso, cualquier investigación particular de ese tipo ha de vincularse con otros problemas sociológicos y ayudar a aclararlos. De modo que el estudio de la prohibición del incesto supone necesariamente un estudio preciso del parentesco desde otros aspectos.

Espero que el ejemplo que acabo de poner haya mostrado claramente que el método comparativo, tal como lo usa el estudio sincrónico de la cultura, es algo diferente con respecto a aspectos importantes del antiguo método

comparativo antiguo usado como medio para llegar a formular teorías sobre el origen de las instituciones.

Cuando pasamos a ocuparnos de los problemas diacrónicos que la sociología comparada ha de estudiar, es decir, los problemas de cómo cambian las culturas, la comparación de las culturas tal como cada una de ellas es en un momento determinado de la historia, si bien puede aportarnos alguna ayuda, no es suficiente por sí misma. Así, el estudio de las variaciones que se han producido en una cultura particular, como, por ejemplo, en Australia, aunque no disponga de observaciones sobre cómo o cuándo ocurrieron, a pesar de todo puede darnos una orientación preliminar para el estudio de cómo se producen las variaciones. En otras palabras, el estudio comparado de las culturas sin historia es un método para permitirnos formular con cierta precisión los problemas de que tendremos que ocuparnos en un estudio diacrónico de la cultura.

Sin embargo, para poder descubrir las leyes del cambio social, hemos de estudiar en última instancia los procesos de cambio efectivos. Podemos hacerlo hasta cierto punto mediante los documentos históricos, en todos los casos en que dispongamos de testimonios suficientemente completos y dignos de crédito. Pero es de desear que los propios sociólogos emprendan, lo más pronto posible, el estudio de los cambios que se producen en una cultura durante un período de años. En este ejemplo el método comparativo consistirá en la comparación cuidadosa de procesos de cambio observados detalladamente.

En la organización actual de la antropología, se supone que el antropólogo social debe limitarse al estudio de los pueblos sin historia, los llamados pueblos primitivos o salvajes que todavía sobreviven fuera de Europa. En caso de que le interese lo más mínimo Europa, se supone que debe ocuparse sólo de los tiempos prehistóricos y del llamado *folklore*, es decir, de ciertos aspectos culturales que se han considerado supervivencias de culturas anteriores y

más primitivas. Esa división de los pueblos del mundo en dos grupos para los fines del estudio fue en apariencia bastante satisfactoria mientras predominó en la antropología el método histórico. El historiador podía aportarnos la historia real de las lenguas y culturas europeas a lo largo de los tiempos históricos. Al antropólogo, igual que al etnólogo o al arqueólogo, quedaba reservada la tarea de reconstruir el pasado en las regiones y períodos que quedaban fuera del dominio de la historia propiamente dicha.

Pero, para la sociología comparada como ciencia generalizadora de la cultura, esa división de las culturas históricas y no históricas es enteramente inadecuada y, de hecho, perjudicial. El sociólogo ha de estudiar todas las culturas utilizando los mismos métodos. Al estudiar las culturas históricas, no hace la competencia al historiador ni entra en conflicto con él, pues cada uno de dichos especialistas persigue y utiliza, respectivamente, fines y métodos diferentes. El historiador no busca, o no debería buscar, las generalizaciones. Se ocupa de pormenores y de sus relaciones particulares, generalmente cronológicas.

Siento no disponer de tiempo en esta conferencia para tratar adecuadamente de la relación del estudio que estoy denominando sociología comparada con los estudios a veces denominados sociología o ciencia social. No puedo hacer otra cosa que ofrecer unas pocas observaciones breves. En primer lugar, permítanme decir que lo que en Francia, o en cualquier caso en la Universidad de París, se llama sociología es el mismo estudio precisamente que estoy denominando aquí sociología comparada, y que, si la materia está tan avanzada, se debe en gran medida a la obra de los sociólogos franceses: Durkheim, Hubert, Mauss, Simiand, Halbwachs, Hertz, Granet y Maunier, por citar sólo a algunos de ellos.

En Alemania gran parte de lo que se llama sociología debería llamarse de forma más apropiada, me parece, filosofía social o filosofía de la historia. Un autor que representa a la sociología comparada que acabo de describir es Richard Thurnwald.

En Inglaterra tenemos poquísimas muestras que pue dan llamarse sociología. Hobhouse, que representó a la sociología en este país, era un filósofo más que un científico.

En Estados Unidos existe gran número de departamentos de sociología distribuidos por las universidades. Resulta difícil resumir los diferentes tipos de estudios que abarca este término. Gran parte del trabajo de muchos departamentos de sociología consiste en lo que en este país llamaríamos educación cívica y en estudios relacionados con obras de asistencia social. Existe todavía algo de lo que propiamente debería llamarse filosofía social, aunque mucho menos de lo que había hace un cuarto de siglo. La actividad más señalada de dichos departamentos en la actualidad es lo que puede llamarse estudios sociales factuales, es decir, la recogida de información precisa, en forma estadística a ser posible, sobre determinados aspectos de la vida social, principalmente en los propios Estados Unidos, pero también en cierta medida en otros países.

Creo que he mostrado claramente que mi propia concepción es la de que cualquier intento de descubrir las leyes generales de la sociedad humana debe basarse en el estudio completo y detallado de tipos de culturas profundamente diferentes y en su comparación. De hecho, la firme convicción de que así era fue lo que me hizo entrar en el campo de la antropología hace un cuarto de siglo. Si acaso, estoy más convencido de ello que nunca, y no veo posibilidad para el desarrollo de una sociología realmente científica, excepto sobre esa base comparativa.

Desgraciadamente, lo que ha ocurrido ha sido que la antropología ha desatendido en gran medida el estudio de los pueblos no europeos en favor de la historia conjetural y, al mismo tiempo, muchos de quienes han realizado un tipo u otro de estudio sociológico no han tenido un conocimiento completo de las sociedades no europeas. Excepto en Francia, los antropólogos han dejado para la sociología y los sociólogos para la antropología lo que he llamado sociología comparada. Creo que ahora, en parte como consecuencia de las actividades de la Junta de Investigaciones de la Ciencia Social para intentar coordinar los di-

ferentes estudios sociales, están empezando a reconocerse en los Estados Unidos los resultados insatisfactorios de esta división de los estudios, a causa de la cual la antropología no ha podido encontrar una posición propia adecuada, y no pierdo la esperanza de que antes de que transcurra otro cuarto de siglo la ciencia de la sociología comparada haya conseguido un lugar reconocido y muy importante en cualquier escuela de ciencias sociales bien organizada.

Las universidades inglesas, o, mejor, las universidades británicas en general, se han mostrado reacias a admitir la sociología en forma alguna como materia de estudio, en contraste con su popularidad en Estados Unidos. Hasta cierto punto, esa prudencia ha sido oportuna. La materia está todavía en su etapa de formación. Pero, por otro lado, su ausencia de la lista de estudios universitarios reconocidos ha impedido en gran medida su desarrollo.

Como habrán visto, en esta conferencia lo que me ha interesado principalmente ha sido intentar indicar una nueva disposición de los estudios agrupados bajo el nombre de antropología. Esta nueva disposición es consecuencia del crecimiento natural, pero debería reconocérsela, y en última instancia ha de convertírsela en la base de cualquier coordinación satisfactoria de los estudios en las universidades y en otros sitios.

En primer lugar, hay tres estudios que se han asociado tradicionalmente con el nombre de antropología: la antropología física, la arqueología prehistórica y la etnología.

La antropología física parece destinada a quedar absorbida dentro de un estudio más amplio de la biología humana, que requiere que se lo realice en asociación estrecha con las ciencias biológicas. El procedimiento actual, por el que se enseña la antropología física como parte de la anatomía, no siempre es del todo satisfactorio. Puede desatender el estudio del hombre como organismo vivo y tratar muy superficialmente los importantes problemas de la genética humana. Me gustaría ver el día en que la biología humana se vea reconocida como materia indepen-

diente y muy importante. Desde luego, en Inglaterra tenemos los laboratorios Galton como centro de ese tipo de estudios. El difundido interés —temo que no siempre enteramente científico— por la eugenesia y por los problemas raciales podría utilizarse para conseguir apoyo suficiente. Por otro lado, no parece que a la biología humana le beneficie especialmente el hecho de ir unida a la arqueología y a la etnología.

La arqueología prehistórica es ahora una materia independiente con su propia técnica especial y cultivada por especialistas. Naturalmente, el arqueólogo debe tener conocimiento de la paleontología y geología generales. No obstante, la afinidad natural de la arqueología es con la historia.

La etnología, en la medida en que intenta no simplemente clasificar las razas, las lenguas y las culturas, sino también reconstruir su historia, ha de mantener por fuerza una asociación estrecha con la arqueología. De hecho, en cierto sentido, se la puede considerar perfectamente como una rama o desarrollo ulterior de la arqueología. Así, podemos perfectamente considerar la arqueología prehistórica (o paleontología, como a veces se le llama) y a la etnología como una materia que persigue y utiliza, respectivamente, los fines y métodos de la ciencia histórica.

Frente a las ciencias históricas se sitúan las tres ciencias generalizadoras: la biología humana, la sicología y la sociología comparada.

La relación más estrecha e importante de la sociología comparada es la que mantiene con la sicología. Al especialista en sociología comparada no le interesa de forma especial adquirir más de un conocimiento elemental de la arqueología prehistórica. El estudio de la historia, en la medida en que trate de la cultura y no de los hechos de los reyes, de los estadistas y de los soldados, es del mayor valor para él. Especialmente en la actualidad, es de desear que la sociología comparada evite dejarse enredar en las reconstrucciones de la historia que he descrito más arriba como pertenecientes a la etnología.

Por tanto, tal como yo la concibo, la materia de la antropología se está dividiendo en tres disciplinas, distingui-

das bien por diferencias de método bien por el tema de estudio: la biología humana, que está, o debería estar, vinculada con las ciencias biológicas; la arqueología prehistórica y la etnología, que corresponden a los estudios históricos; y la sociología comparada, que mantiene relaciones con la sicología, por un lado, y, por otro, con la historia y con las ciencias sociales, con la economía, con la jurisprudencia, etc.

Todavía no he dicho nada del estudio de las lenguas. En las últimas décadas hemos contemplado el desarrollo de una ciencia general de la lingüística que se ha ido ganando una posición propia. Creo que es muy de desear que la lingüística y la sociología comparada mantengan una conexión muy estrecha. No tengo tiempo en esta ocasión para examinar detalladamente las relaciones de esas dos materias.

Al concluir esta conferencia, deseo volver a hablar de una cuestión que he citado brevemente al comienzo, a saber, la enorme importancia del reciente desarrollo de lo que podemos llamar antropología aplicada o antropología administrativa. Durante más de una década me he preocupado ampliamente en mi propia actividad de este estudio en Africa y en Oceanía. Si les parece que hablo dogmáticamente en lo que les voy a decir, quiero pedirles que recuerden que en el tiempo de que dispongo solamente puedo exponerles mis conclusiones sin explicar las consideraciones en que se basan.

Durante muchísimo tiempo, los antropólogos han estado manifestando la necesidad de utilizar su ciencia para las actividades prácticas del gobierno y la educación de los pueblos dependientes. Por lo que se refiere al Imperio británico, el resultado ha sido que por fin se hayan tomado algunas medidas prácticas. Se han nombrado antropólogos del gobierno en dos de las colonias africanas, en Papuasia y en el territorio bajo mandato de Nueva Guinea. Ahora los cadetes y funcionarios que prestan sus servicios en las colonias africanas reciben breves cursos de preparación antropológica en Oxford y Cambridge. En Sudáfrica la Es-

cuela de Vida y Lenguas Africanas inició hace algunos años un curso de vacaciones sobre antropología y administración y educación de los indígenas para los funcionarios y misioneros del gobierno, y creo que dichos cursos han seguido impartiéndose. En Sidney se ha realizado un experimento más amplio desde 1927. Los cadetes seleccionados para la administración del territorio bajo mandato son enviados al territorio por un año o dos para que se familiaricen con el tipo de vida y de trabajo que harán, para probar su capacidad para él y para permitirles decidir finalmente si desean emprender esa carrera. Después, asisten a la universidad de Sidney durante un año académico de nueve meses y dedican todo su tiempo allí a un curso especial de capacitación. Se compone de dos cursos cortos de altimetría y de higiene tropical, pero dedican la mayor parte de su tiempo al estudio de la sociología comparada y de la administración colonial. El resultado de esta disposición será que dentro de algunos años todos los funcionarios administrativos del territorio tendrán un conocimiento correcto de los principios y métodos de la sociología comparada y, gracias a él, habrán adquirido un conocimiento considerable de las instituciones y costumbres de Guinea y de su significado, y habrán hecho un estudio sistemático de los problemas y métodos administrativos. El territorio de Papuasia no ha aceptado el sistema de cadetes, pero una serie de funcionarios con experiencia de la administración han dedicado sus vacaciones a asistir a cursos especiales en Sidney.

De modo que se ha hecho algún progreso en la aplicación práctica de los estudios antropológicos. Todavía queda mucho que se podría y debería hacer. En algunas de las colonias británicas, como las del Pacífico occidental y la de Malasia británica, no existen ni antropólogos del gobierno ni preparación regular alguna en antropología para sus funcionarios. Además, me parece que los cursos que ahora están recibiendo los funcionarios que prestan sus servicios en Africa son inadecuados. Unas cuantas semanas dedicadas a la antropología pueden ser mejor que nada, pero es evidente que no se pueden considerar suficientes. No hay duda de que una de las administraciones de indígenas más

eficaces es la de las Indias orientales holandesas, y la calificación para esos empleos requiere cinco años de estudios especiales, incluidos las lenguas, el derecho y las costumbres indígenas.

Una cuestión de cierta importancia es la del tipo de enseñanza antropológica que debería impartirse a los administradores de los indígenas para que realicen sus tareas de forma adecuada. Creo que de nada les serviría el estudio de la antropología física o el de la clasificación de las razas que corresponde a la antropología física o etnología. Tampoco les serviría el estudio de la arqueología prehistórica. Además, los intentos de reconstruir la historia de las culturas y de los pueblos a los que he denominado etnología no son del más mínimo valor práctico para las tareas de la administración o de la educación de los indígenas.

Es evidente que la preparación que ayude a los funcionarios coloniales a hablar la lengua o lenguas de los pueblos con los que tengan que tratar es de un gran valor práctico. En algunos de nuestras colonias se imparten ya cursos sobre ellas.

Lo que el administrador o educador de pueblos dependientes necesita sobre todo es un conocimiento detallado de la organización social, de las costumbres y creencias de los indígenas y un entendimiento de sus significados y funciones. Sólo pueden conseguirse mediante un estudio general de la sociología comparada, seguido de un estudio intensivo del pueblo particular en cuestión.

En muchas ocasiones he conocido a personas que participan en el gobierno y la educación de los pueblos indígenas, las cuales han expresado la opinión de que, cualquiera que sea el interés académico que ofrezca la antropología, carece de valor práctico para las actividades que realizan. He descubierto que lo que dichas personas llaman antropología es la serie de estudios académicos que incluye la antropología física, la clasificación de las razas, la reconstrucción etnológica de la historia, la arqueología prehistórica y la antropología social, que elabora teorías sobre los orígenes de las instituciones. Un magistrado se me quejó de que, aunque había leído íntegramente *La rama*

dorada, no le parecía que le aportara ayuda práctica alguna para tratar en su audiencia las costumbres de una tribu indígena. Otro, que se había interesado por los escritos de Elliott Smith y Perry, estaba firmemente convencido de que un estudio de la antropología no podía serle de utilidad práctica a pesar de su interés. A un funcionario de una de las colonias africanas, que fue enviado a propósito a uno de los dominios británicos para aconsejar sobre los métodos de la administración colonial, le preguntaron si sería bueno dar una preparación en antropología a quienes llegarían a ser al final altos funcionarios de un distrito. Respondió que sería inútil o incluso perjudicial, que un magistrado que hubiera recibido dicha preparación se ocuparía de la forma de la cabeza de un testigo y no del testimonio que estuviera prestando ante el tribunal. Estos son ejemplos característicos del tipo de opiniones que se me han comunicado una y mil veces. Para el hombre de la calle la antropología es el estudio de las calaveras o de los instrumentos de piedra o de los especímenes etnológicos que coleccionamos en nuestros museos, o bien de las teorías sobre los viajes de los antiguos egipcios alrededor del mundo en busca de perlas. Y, verdaderamente, si juzga por el tratamiento que dan a esa materia las universidades o por el contenido de las revistas de antropología o por las actas de los congresos antropológicos, ésas son efectivamente las cosas que constituyen la mayor parte de lo que se conoce con ese nombre.

No pretendo sugerir en absoluto que esos estudios no sean de valor académico y científico. Lo único que estoy diciendo es que carecen de valor práctico para las tareas prácticas de gobernar y educar a los pueblos dependientes. Por otro lado, he estado experimentando durante diez años con una asignatura que se compone de un curso general que abarca por entero el dominio de la sociología comparada, seguido de un estudio sociológico funcional de la cultura de que los estudiantes se fueran a ocupar (el Africa bantú en un caso, Nueva Guinea y Melanesia en el otro), completado con un estudio comparado de métodos y planes de acción de la administración colonial y de educación de los indígenas consideradas a la luz de los re-

sultados de la sociología comparada. He podido comprobar perfectamente que dicho curso, desarrollado durante no menos de un año, se adapta perfectamente a las necesidades de los estudiantes y aporta efectivamente lo que se ha afirmado que la antropología debía aportar, a saber, una base científica para el control y educación de los pueblos indígenas.

En este Imperio nuestro, en el que nos hemos hecho cargo del control de tantos pueblos indígenas de Africa, Asia, Oceanía y América, me parece que se necesitan urgentemente dos cosas para cumplir, como debemos, con los deberes que hemos asumido. Hemos exterminado a algunos de dichos pueblos y hemos causado, y estamos causando, daños irreparables a otros. Nuestras injusticias, que son muchas, son en gran medida consecuencia de la ignorancia. Por tanto, una cosa que se necesita urgentemente es disposiciones referentes al estudio sistemático de los pueblos indígenas del Imperio. He señalado la rapidez con que material de valor inestimable para el estudio científico de la humanidad está desapareciendo por la destrucción o modificación de culturas atrasadas. Desde el punto de vista práctico de la administración colonial, antes de que se pueda dar una fundamentación correcta a la administración y a la educación se requiere un conocimiento completo y sistemático de las culturas indígenas. La investigación de este tipo se ha desatendido durante demasiado tiempo. Naturalmente, sólo pueden realizarla eficazmente expertos preparados. Pero, aun en el caso de que podamos encontrar estudiantes entusiastas que se hagan cargo de esa tarea difícil y no remunerada, carecemos de las disposiciones referentes a la investigación del tipo de las que existen para otras ciencias. Nuestras universidades han hecho algo, muy poco verdaderamente, teniendo en cuenta la magnitud de la labor, pero temo que la mayoría de nuestras universidades británicas no vayan a interesarse realmente y activamente por esta materia hasta que sea demasiado tarde para realizar las tareas que ahora esperan. El Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas está preparándose para emprender un programa de investigación de cinco años de duración en Africa, que espero se

continúe y amplíe. Pero para esa labor todavía tenemos que depender de contribuciones económicas ocasionales, la mayoría de las cuales proceden de Estados Unidos. A veces me siento avergonzado de que el gran Imperio británico tenga que mendigar en América los pocos centenares de libras con que llevar a cabo una pequeña parte de esa labor, cuya realización es deber primordial del Imperio, si quiere gobernar los pueblos dependientes con justicia basada en el conocimiento y la comprensión.

Me cuesta trabajo entender cómo puede ser que el estudio de los pueblos indígenas de cultura más sencilla reciba tan poca ayuda. Parece haber poca dificultad para recaudar cada año enormes sumas de dinero con destino a las investigaciones arqueológicas. Y, sin embargo, no existe tanta urgencia de éstas como del estudio inmediato de las culturas vivas que la invasión del hombre blanco está destruyendo. Por interesantes que sean las culturas muertas, lo único que estudiamos es sus restos inertes. Podemos aprender muy poco sobre sus pensamientos y sentimientos, sobre su derecho, costumbres, religión o mitología, cosas sobre las que sí podemos obtener información en el caso de los indígenas de Africa o Nueva Guinea. En una época, no muy lejana, en que habría sido posible observar a un pueblo como el de los aborígenes australianos o el de los bosquimanos fabricando y usando instrumentos de piedra de tipo paleolítico, los prehistoriadores estaban empleando su tiempo en especular sobre el posible uso que habrían hecho de dichos instrumentos muy semejantes los hombres del musteriense o del auriñaciense.

Otra necesidad urgente en la actualidad me parece ser la formulación de otras disposiciones relativas a la aplicación del conocimiento antropológico a los problemas del gobierno y de la educación de los pueblos indígenas. No creo que pueda haber quien sostenga que las disposiciones actuales sean adecuadas en lo más mínimo.

Ultimamente se ha hablado de la creación de un Instituto de Estudios Coloniales, que al mismo tiempo sería un centro para la investigación y para poner a disposición de los encargados de las tareas administrativas los resultados de dicha investigación. No puedo hacer otra cosa que

expresar mi esperanza de que dentro de no muchos años sea posible llevar a cabo un plan de ese tipo.

Mientras tanto, a pesar de repetidos reveses y desilusiones, la antropología ha conseguido por fin ganarse un puesto en el mundo de los asuntos prácticos, cierto reconocimiento como estudio que puede hacer las contribuciones más valiosas a los problemas que van a figurar entre los más importantes con que este siglo tiene que enfrentarse, los que han surgido de la mezcla de pueblos y culturas diferentes en todo el mundo. La misión del siglo XX y de los siglos posteriores es la de unir a todos los pueblos del mundo en alguna especie de comunidad ordenada. De forma completamente natural, la atención se ha centrado en las relaciones de las naciones grandes. Pero posiblemente los problemas de encontrar un lugar apropiado dentro de la comunidad mundial para las tribus de Africa, Asia y Oceanía sean de importancia no menos vital para cumplir dicha misión con éxito.

IV

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL [1]

El nombre de «antropología social» empezó a usarse hace unos sesenta años para distinguir esa materia de la etnología. Su objetivo declarado ha sido siempre aplicar el método inductivo de las ciencias naturales al estudio de la sociedad humana, a sus instituciones y a su evolución. Pero sólo gradualmente podemos aprender a aplicar el método inductivo en un dominio nuevo. La historia de la química desde la época de Bacon hasta Lavoisier constituye un ejemplo de ello. De igual forma, la antropología social en la actualidad no es lo que era en 1890. En aquella época, las discusiones teóricas de la antropología social se ocupaban sobre todo de especulaciones sobre los orígenes (de la religión, del totemismo, de la exogamia, etc.). Todavía existen algunos antropólogos sociales que siguen fieles a las ideas y métodos de 1890. Pero los trabajos que ahora se están haciendo en este terreno consisten, en gran medida, en estudios experimentales —que combinan la observación y el análisis— de sistemas sociales particulares, destinados a proporcionar material para la comparación sistemática de sistemas de tipos diferentes y para poner a prueba las concepciones hipotéticas. Quien quiera conocer las actividades actuales de la antropología social debe leer la admirable obra de Arensberg y Kimball sobre *Family and Community in Ireland.*

Uno de los departamentos de antropología organizados de forma más completa es el de la Universidad de Chicago. La materia está dividida en cinco dominios: antropología

1. *Nature,* CLIV, n.º 3.904 (26 de agosto de 1944), 257-60.

física, arqueología, etnología, lingüística y antropología social. A los estudiantes, que han de tener ya la licenciatura en letras antes de entrar en el departamento, se les exige dedicar un período de estudios a los cinco temas y pasar un examen exhaustivo completo sobre cada uno de ellos. Después de lo cual el estudiante se especializa en uno de los campos para el doctorado. Un estudiante brillante puede acabar esos estudios en cuatro años, pero muchos tardan más.

Podemos considerar esa combinación de temas desde el punto de vista de cada uno de ellos y por turno. La antropología física propiamente dicha, diferente de la biología humana, es el estudio de las variaciones en la familia humana (los homínidos) y de la evolución humana. Por tanto, abarca no sólo el estudio de las variedades existentes del *homo sapiens*, sino también la paleontología humana y la de los primates. Un estudiante que pretenda llegar a ser un especialista competente en antropología física ha de adquirir primero una base completa de biología, morfología comparada (especialmente de los primates), anatomía humana, histología, embriología y fisiología. Parece deseable que tenga algunos conocimientos de arqueología y etnología. La lingüística o la antropología social no serán de ninguna utilidad para su especialidad.

La etnología, como indica la palabra, es el estudio de los «pueblos». Los pueblos, o los grupos étnicos, difieren y se parecen mutuamente por el carácter racial, por la lengua y la cultura. El etnólogo compara y clasifica los pueblos en función de sus semejanzas y diferencias, de modo que estudia clasificaciones raciales, lingüísticas y culturales. Además, intenta descubrir por diferentes métodos algo sobre las migraciones, influencias mutuas y evoluciones de los pueblos en el pasado.

Es evidente que el etnólogo competente debería poseer un conocimiento sólido de la antropología física, de la lingüística y de la antropología social. La literatura etnológica está tremendamente sobrecargada de especulaciones acríticas. Un autor que pueda hablar con soltura de braquicefalia y dolicocefalia, pero ignore completamente las complejidades de la estructura del cráneo, nos ofrecerá una

descripción de los movimientos y evoluciones de las razas desde la primera aparición del hombre. Otro, que ignore la ciencia lingüística, afirmará que existe una conexión entre dos lenguas muy alejadas basándose en las semejanzas de unas cuantas palabras seleccionadas de vocabularios imperfectos. O bien otro, que por su desconocimiento de la antropología social, ignore la naturaleza de instituciones como el totemismo o las mitades exógamas, afirmará que los egipcios, que iban en busca de oro, perlas o conchas de cipreas, fueron los introductores de dichas instituciones por todo el mundo.

La arqueología prehistórica es en realidad una variedad de la etnología (la paleoetnología), el estudio de los pueblos del pasado prehistórico, que sólo conocemos por sus restos: los lugares donde vivían, sus huesos, los instrumentos que fabricaban y usaban. Como el arqueólogo no recupera vestigios de las lenguas o de las instituciones sociales de dichos pueblos desaparecidos, no necesita para realizar los estudios de su especialidad conocimiento alguno de la lingüística o de la antropología social. Por otro lado, tiene que saber algo de geología y de agrimensura. Parece que lo más conveniente es que la etnología y la arqueología sigan manteniendo relaciones estrechas. Son simples ramas de un único estudio.

La lingüística, el estudio sistemático del lenguaje en general, diferente del estudio de las lenguas o grupos de lenguas particulares, se considera en Estados Unidos como uno de los campos de la antropología. En Inglaterra, esa disciplina como tal no ha recibido todavía el reconocimiento, excepto en la Escuela de Estudios Orientales [y Africanos] de Londres. Un estudiante que desee especializarse en lingüística no necesita realmente saber sobre antropología física o arqueología prehistórica más de lo que debe conocer una persona culta. Pero existen conexiones importantes de la lingüística con la etnología y la antropología social. Por ejemplo, el problema etnológico del pueblo ario es un problema lingüístico además de arqueológico, un problema racial y cultural.

Por último, llegamos a la antropología social, el estudio teórico general de las instituciones sociales: derecho, re-

ligión, organización política y económica, etc. Dentro de su propio terreno de estudio, el antropólogo social no necesita para nada la antropología física. Si alguna vez llegara a demostrarse que los caracteres raciales (es decir, los heredados biológicamente) influyen en las instituciones sociales o en su desarrollo, en ese caso tomaría nota oportunamente de ese hecho.

Evidentemente, la arqueología prehistórica no hace contribución alguna a ramas de la antropología social como la religión comparada, el estudio comparado del derecho o del parentesco o de los sistemas económicos. Ni siquiera aporta demasiada ayuda para el estudio de la tecnología comparada, tal como se practica en la antropología social, que lo que pretende es determinar las influencias mutuas entre el sistema de las técnicas y las demás partes del sistema social total. Indudablemente, un antropólogo social debería conocer los resultados de la arqueología prehistórica, pero los métodos del arqueólogo y los detalles de la investigación no le interesan en cuanto que antropólogo social.

Existe una gran confusión sobre la relación existente entre la antropología social y la etnología. Hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto, tratan de los mismos hechos. Pero los tratan de formas completamente diferentes. Un problema típico de la etnología es el de cómo y cuándo entraron en el continente americano los antepasados de los indios americanos y cómo desarrollaron las diferencias de carácter racial, de lengua y de cultura que presentaban, cuando los europeos entraron en contacto con ellos por primera vez. Un problema típico de la antropología social es: «¿Cuál es la naturaleza del derecho?». Un etnólogo y un antropólogo social podrían estudiar ambos la misma tribu, pero el uno buscaría hechos pertinentes para su objetivo de situar a la tribu dentro de su cuadro general de los pueblos del continente; el otro examinaría la forma como trata la tribu las infracciones a la costumbre en su relación con una teoría general de la naturaleza y la función del derecho.

Puesto que tanto la etnología como la antropología social necesitan investigaciones de campo, es evidente que se

economizaría trabajo si un investigador de campo pudiera proporcionar el material necesitado al mismo tiempo por el etnólogo y por el antropólogo social. En algunos terrenos de estudio se ha hecho así. Pero, en el caso de la antropología social, un trabajo de campo requiere algo más que una descripción; requiere análisis teórico. Existen innumerables ejemplos de monografías etnográficas que son admirables para los fines de la etnología, pero extraordinariamente insatisfactorias para el antropólogo social que deseara usar los datos.

Los estudios de campo etnográficos se limitan generalmente a los pueblos sin alfabeto. En los diez últimos años, antropólogos sociales han realizado estudios de campo en una ciudad de Massachussets, en una ciudad de Mississippi, en una comunidad canadiense francesa, en Country Clare, Irlanda, en pueblos de Japón y de China. Semejantes estudios de comunidades de países «civilizados», realizados por investigadores preparados, van a desempeñar un papel cada vez más importante en la antropología social del futuro.

Ahora podemos ver que lo que mantiene unidas a las diferentes ramas de la antropología es la posición central de la etnología (con la arqueología) como estudio geográfico, histórico y clasificatorio de las razas y de los pueblos, del pasado y del presente. Por esa razón es por la que a veces se considera a la etnología y a la antropología como una sola y misma disciplina. Resulta interesante que el simposio (como ahora suele llamárselo) sobre el futuro de la antropología en la reunión del centenario del *Royal Anthropological Institute* incluyera discusiones sobre antropología física, arqueología, antropología social y el estudio de la cultura material. No hubo nadie que hablara del futuro de la etnología. La etnología recibe contribuciones de la antropología física y de la lingüística, pero les da muy poco a cambio. En la actualidad, la antropología social como estudio de la evolución goza de mala prensa entre los etnólogos, de modo que ni reciben de ella ni le aportan muchas contribuciones.

Pero, ¿qué decir de las relaciones de las ramas de la antropología con disciplinas que quedan fuera del campo de la antropología? La antropología física guarda la rela-

ción más estrecha con las ciencias biológicas. Existe una tendencia a intentar absorberla dentro de un estudio más amplio de la biología humana, que probablemente incluiría también lo que se llama biología social. El estudio de las lenguas bantúes o de las lenguas de los indios americanos queda reservado al antropólogo, pero no el estudio de las lenguas indoeuropeas y semíticas. ¿Cómo (y por qué) trazar una linde entre la arqueología prehistórica y la arqueología de los tiempos históricos? Pero, si no se traza dicha linde, la arqueología enlaza con la historia. La etnología, o una parte de ella, se considera como una subdivisión de la geografía: la etnogeografía. ¿Y dónde hemos de situar, en la actualidad, la antropogeografía o geografía humana, en la antropología o en la geografía, o bien en ambas?

La etnología trata de la historia de los pueblos. Pero el resto de la historia queda excluida de la antropología. Y, sin embargo, la conexión más estrecha de la antropología es con la historia de las instituciones: historia económica, historia de la religión, del derecho, de la organización política, de la ciencia, etc. Pero para el antropólogo social la historia de Europa o del cristianismo no es más interesante que la historia de India o de China, o que la del Islam o del budismo.

El autor del artículo sobre «The Future of Anthropology» (véase *Nature,* 20 de noviembre de 1943, pág. 587), que examinó la discusión sostenida durante la reunión del centenario del *Royal Anthropological Institute,* pregunta: «¿Quién va a estudiar la historia y la evolución de las instituciones sociales a escala mundial?». La respuesta es: en primer lugar, los historiadores. El antropólogo social no puede examinar personalmente las fuentes originarias de la historia económica, política, legal y religiosa de las antiguas Grecia y Roma, India, China, Rusia, Persia y Turquía. No es frecuente que tenga competencia total en uno siquiera de esos campos. El antropólogo social tiene que tomar la mayoría de los datos sobre la historia y la evolución institucionales del historiador, aunque, naturalmente, tiene que juzgar personalmente si un historiador particular es digno de crédito. Lo que el antropólogo hace con

ese material es usarlo para formular sus hipótesis generales sobre el derecho, la religión, la organización económica, etc. Pero dichas hipótesis deben verificarse; y, aunque se puede hacer cierta verificación mediante la comparación de las diferentes sociedades históricas, la prueba final depende de la observación (experimental) efectiva de los sistemas sociales existentes.

Los sistemas políticos, económicos y jurídicos se estudian en la antropología social y también en la economía, la ciencia política y la jurisprudencia. Pero existen diferencias de método muy importantes. Una de ellas, aunque no la más importante, es la de que los tres estudios citados suelen ocuparse exclusivamente de determinados tipos de sociedad, mientras que el campo de la antropología social lo constituyen todas las sociedades humanas, razón por la cual tiende a prestar la mayor atención a las que las ciencias sociales no estudian. Es cierto que en la actualidad no existe conexión entre las tres ciencias sociales y la antropología social, pero hay razones para esperar que se desarrolle a medida que esta última vaya progresando.

Como actualmente la antropología está reconocida, la sicología queda fuera de su campo. Y, sin embargo, la antropología social guarda una relación muy estrecha con la sicología. Para mostrar claramente dicha relación es necesario distinguir dos tipos de sicología. Aquí atribuimos al término sicología el significado de estudio de los sistemas mentales o síquicos —los sistemas de comportamiento, si se prefiere— de los organismos. Podemos estudiar el comportamiento, las manifestaciones síquicas externas de las lombrices, de las ratas o de los chimpancés. La sicología humana general trata de las características mentales que poseen los seres humanos. La antropología social trata de las características de todos los sistemas sociales humanos. Un sistema social se compone de una serie de relaciones sociales entre ciertos seres humanos, observadas en sus influencias recíprocas. Es evidente que un factor determinante en la formación de los sistemas sociales humanos es esa naturaleza humana básica, de cuyo estudio se ocupa el sicólogo general. De forma semejante, la naturaleza de los organismos multicelulares está determinada por la natura-

leza de la célula viva, de cuyo estudio se ocupan el citólogo y los especialistas en bioquímica y biofísica. La conexión entre la antropología social y la sicología general es tan estrecha y de tipo tan parecido como la relación entre la fisiología animal y la citología.

Existen también lo que podríamos llamar, de la forma más adecuada, «sicologías especiales». Estas tratan, no de las características universales de los seres humanos, de la naturaleza humana básica, sino de las características especiales, mentales o de comportamiento, de los individuos, tipos, clases o grupos. Un ejemplo de «sicología especial» es la siquiatría; otro, los intentos de definir «tipos sicológicos»: extrovertido, introvertido; esquizofrénico, ciclotímico; pícnico, asténico.

Una de las «sicologías especiales» consiste en el estudio de las características síquicas (es decir, las características mentales o de comportamiento) de los miembros de un grupo social definido, ya se trate de una comunidad local o de una clase social definida dentro de una comunidad local. Cuando estudiamos la «sicología» de los franceses, de los alemanes o de los norteamericanos, estudiamos las características de la mente o del comportamiento que resultan del «condicionamiento» producido por un sistema social particular. En este caso, las características especiales que nos interesan están determinadas por el sistema social, mientras que el sistema social está determinado, a su vez, por las características generales básicas de la naturaleza humana.

Debería resultar evidente que entre la antropología social y la sicología hay una conexión de doble sentido. Las sociedades humanas son lo que son porque los seres humanos son lo que son. De forma semejante, un cuerpo humano es lo que es porque las células vivas son lo que son. Pero la razón de que los seres humanos pertenecientes a una sociedad particular presenten determinados modos de comportamiento característicos es la de que se han visto «condicionados» —así se suele decir— por dicha sociedad. De forma semejante, las células de un músculo actúan y reaccionan del modo como lo hacen porque son miembros individuales de dicho músculo.

El profesor F. C. Bartlett (*Nature*, 18 de diciembre de 1943, pág. 700) propone cambios drásticos. En su opinión, no hay que reservar lugar alguno en la antropología para la arqueología, la lingüística (el estudio general del lenguaje), la etnología (el estudio geográfico e histórico de las razas y los pueblos) o la antropología social (ni como estudio comparado de las formas de asociación observadas entre los seres humanos ni como estudio de la evolución social). Debería conservarse la antropología física o antropometría, en caso de que abandonara su objetivo actual de estudiar la evolución, variación y herencia en la familia humana y se dedicara a delimitar los caracteres físicos que están en correlación con las diferencias de comportamiento. También admitiría el estudio de la cultura material, siempre que se limitara al estudio de las aplicaciones del conocimiento natural y de su influencia en el comportamiento. Añade otras dos disciplinas. Una es el estudio de los efectos de las condiciones ambientales generales sobre el comportamiento. La otra es el estudio del «patrimonio sicológico de un grupo, sus tradiciones, creencias, costumbres, ideales y sus repercusiones sobre la conducta social». Para el profesor Bartlett, la antropología debería convertirse en un grupo de sicologías especiales que estudiaran los efectos sobre el comportamiento de los caracteres anatómicos, el medio ambiente, el conocimiento y el «patrimonio sicológico» de los grupos. No obstante, los antropólogos no deben temer que se vayan a poner en práctica en un futuro próximo las drásticas reformas del profesor Bartlett. Entretanto, la «sicología especial» que se ocupa de la forma como el comportamiento de los individuos se ve determinado por la «cultura» de la sociedad en que viven, forma ya parte de la antropología social. Pero decir que debería ser su finalidad exclusiva equivale a negar a la antropología social el derecho a estudiar la naturaleza de los sistemas sociales y de su evolución, estudio que constituye su *raison d'être* precisamente.

La antropología social aplicada no tiene más de veinte años de existencia. Se desarrolló en Sudáfrica, Inglaterra y Australia en relación con los problemas de la administración colonial. Hace unos doce años, consiguió afianzarse en

Estados Unidos a pesar de la oposición de algunos etnólogos, no sólo en el departamento de asuntos indios, sino también en el de protección del suelo, y en una investigación de eficacia realizada en una gran fábrica y dirigida por el profesor Elton Mayo de Harvard. Desde que Estados Unidos entró en la guerra, han convocado a Washington a muchos antropólogos para realizar actividades que son, o se supone que son, propias de la antropología aplicada.

Existen muchos malentendidos con respecto a la antropología social aplicada, a lo que es, a lo que puede hacer y a lo que no puede hacer, pero es evidente que aquí no podemos examinar esa cuestión. El reconocimiento de la antropología social aplicada presenta ciertas ventajas concretas y ciertos inconvenientes igualmente concretos. Digamos, por citar sólo uno de estos últimos, que la antropología social teórica está todavía en la etapa de formación. La exigencia de que los antropólogos sociales dedicaran demasiado de su tiempo disponible a problemas prácticos reduciría inevitablemente la cantidad de actividad que se puede dedicar al desarrollo del aspecto teórico de la ciencia. Pero, sin una sólida base teórica, la antropología aplicada tiene que degenerar por fuerza y convertirse, no en ciencia aplicada, sino en mera práctica empírica.

¿Qué decir del futuro? La antropología social ha de reclamar una posición de relativa independencia. (Ya hay cátedras de antropología social en Oxford y Cambridge.) Eso no significa que deba cortar su relación con la etnología, con la que siempre ha estado asociada: y sus conexiones con la etnología la conectan indirectamente con la arqueología prehistórica. Debería mantener una relación estrecha con la lingüística, ya que el lenguaje es una institución social. (En Oxford los únicos cursos sobre lingüística general han sido los impartidos en el Instituto de Antropología Social.) Podría mantener una relación más estrecha con la biología humana que con la materia, más limitada, de la antropología física.

Fuera del dominio de lo que se llama antropología, debe mantener o establecer conexiones con la sicología, con la historia (de forma especial, la historia económica, la historia del derecho, de la organización política de la religión)

y con la economía, con la ciencia política y con la jurisprudencia. Naturalmente, ninguna antropología social debería desatender la historia de la cultura en el sentido de historia del arte, de la música, de la literatura, ni tampoco la historia tecnológica. En la preparación de un antropólogo social el primer requisito esencial es una comprensión auténtica del método experimental en la investigación científica, y la mejor forma de adquirirla es un estudio completo de la historia de la ciencia.

Una parte de la antropología social es el estudio comparado de los sistemas económicos. Indudablemente, debería haber una conexión estrecha entre este estudio y la economía y la historia económica. Otra parte de la antropología social es el estudio comparado de los sistemas legales, que exige una conexión semejante con la jurisprudencia y con la historia del derecho; y lo mismo podríamos decir de otras partes de la antropología social. Pero, ¿qué parte de la antropología social podría tener una conexión estrecha semejante con el estudio de las diferencias somáticas presentadas por las diferentes razas de la humanidad, o con el estudio de la duración y las afinidades de la cultura solutrense o de la capsiense? Mientras la etnología siga existiendo, constituirá un terreno de encuentro para los arqueólogos, los especialistas de la antropología física, los estudiosos de la lingüística y los antropólogos sociales. Durante un siglo, el *Royal Anthropological Institute* ha proporcionado un terreno de encuentro de ese estilo y seguirá proporcionándolo en el futuro. Cualquier intento de imponer una unidad artificial más rígida producirá probablemente el resultado exactamente opuesto al que pretende conseguir.

V

EL METODO COMPARATIVO EN LA ANTROPOLOGIA SOCIAL[1]

A lo que nos referimos cuando hablamos del «método comparativo» en antropología es al método usado por un autor como Frazer en su obra *La rama dorada.* Pero las comparaciones de rasgos particulares de la vida social pueden hacerse para uno de dos objetivos muy diferentes, que corresponden a la distinción que ahora se hace comúnmente en Inglaterra entre etnología y antropología social. En algunos casos, el etnólogo puede considerar la existencia de instituciones, costumbres o creencias semejantes en dos o más sociedades como indicación de alguna conexión histórica. Lo que se pretende es algún tipo de reconstrucción de la historia de una sociedad, de un pueblo o de una región. En la sociología comparada o antropología social la finalidad de la comparación es diferente, pues consiste en explorar las variedades de las formas de la vida social como base para el estudio teórico de los fenómenos sociales humanos.

Franz Boas señaló en 1888 y 1896 que la antropología tiene dos misiones. Una es la «reconstrucción» de la historia de regiones o pueblos particulares, que consideró «la primera misión». La segunda la describió de esta forma: «Una comparación de la vida social de los diferentes pueblos prueba que los fundamentos de su desarrollo cultural son extraordinariamente uniformes. De ello se sigue que existen leyes a las que dicho desarrollo está sujeto. Su descubrimiento es el segundo, y quizás más importante, obje-

1. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* LXXXI (1952), 15-22. Huxley Memorial Lecture de 1951.

tivo de nuestra ciencia... En la realización de estos estudios descubrimos que la misma costumbre, la misma idea, existe entre pueblos entre los cuales no podemos establecer conexión histórica alguna, de modo que no puede suponerse un origen histórico común y hay que decidir si se trata de leyes resultantes de los mismos, o por lo menos semejantes, fenómenos, independientemente de las causas históricas. Así se desarrolla la segunda misión importante de la etnología, la investigación de las leyes que rigen la vida social». «La frecuente aparición de fenómenos semejantes en zonas culturales entre las cuales no existen contactos históricos sugiere que de su estudio pueden obtenerse resultados importantes, pues muestra que la mente humana se desarrolla en todas partes de acuerdo con las mismas leyes.»

Boas incluyó esas dos misiones en la disciplina particular que unas veces denominó «antropología» y otras «etnología». A algunos de nosotros, en este país, nos parece más conveniente considerar las investigaciones que se ocupan de la reconstrucción de la historia como pertenecientes a la etnología y reservar el término de antropología social para el estudio de las regularidades que se pueden descubrir en el desarrollo de la sociedad humana, en la medida en que pueden ilustrarse y demostrarse mediante el estudio de los pueblos primitivos.

Así pues, el método comparativo en antropología social es el método de los que se ha llamado «antropólogos de sillón», puesto que trabajan en las bibliotecas. Su primera misión es buscar lo que se solía llamar «paralelos», rasgos sociales semejantes que aparezcan en sociedades diferentes, en el presente o en el pasado. Hace sesenta años, Frazer representó en Cambridge a la antropología de sillón usando el método comparativo, mientras que Haddon insistió en la necesidad urgente de estudios «intensivos» de sociedades particulares mediante estudios sistemáticos de observadores competentes. El desarrollo de los estudios de campo ha llevado a un relativo olvido de los estudios que usan el método comparativo. Eso es comprensible y excusable, pero tiene algunos efectos lamentables. Se dice al estudiante que debe considerar todo rasgo de la

vida social en su contexto, en su relación con los demás rasgos del sistema particular en que se lo encuentre. Pero muy pocas veces se le enseña a considerarlo dentro del contexto más amplio de las sociedades humanas en general. Lo que la escuela de antropología de Cambridge enseñaba hace cuarenta y cinco años era no que hubiera que abandonar la antropología de sillón, sino que había que combinarla con estudios intensivos de sociedades primitivas particulares en las que cualquier institución, costumbre o creencia de la sociedad debía examinarse en relación con el sistema social total del que fuera una parte o un aspecto. Sin estudios comparados sistemáticos, la antropología se convertirá en mera historiografía y etnografía. La teoría sociológica ha de basarse en la comparación sistemática y ponerse a prueba continuamente mediante ella.

El único modo satisfactorio de explicar un método es el de poner un ejemplo. Así pues, veamos cómo puede aplicarse el método en un caso particular. Podemos partir de un rasgo particular de algunas tribus del interior de Nueva Gales del Sur. En dichas tribus hay una división de la población en dos partes, que reciben los nombres del halcón-águila y del grajo (kilpara y makwara), respectivamente. Existe una regla por la cual un hombre debe tomar mujer de la división diferente de la suya y los hijos pertenecerán a la misma división que la madre. En términos técnicos, se denomina sistema de mitades matrilineales exógamas representados totémicamente.

Una forma de explicar por qué tiene una sociedad particular los rasgos que tiene es mediante su historia. Como no disponemos de historia auténtica de esas u otras tribus australianas, los antropólogos históricos se ven obligados a ofrecernos historias imaginarias. Así, el Rev. John Mathew explicaría esas divisiones y sus nombres mediante la suposición de que dos pueblos diferentes, uno llamado halcones-águilas y el otro grajos, se encontraron en esa parte de Australia y lucharon. Finalmente, decidieron hacer las paces y estipularon que en el futuro los hombres de los halcones-águilas se casarían sólo con mujeres de los grajos y viceversa.

Empecemos buscando paralelos. Existe un paralelo muy estrecho que podemos encontrar en los haida del noroeste de América, que también tienen una división en dos mitades matrilineales exógamas que reciben, respectivamente, los nombres del águila y del cuervo, especies que se corresponden exactamente con el halcón-águila y el grajo de Australia. Los haida tienen una leyenda según la cual en el comienzo sólo el águila poseía agua fresca, que conservaba en un cesto. Pero, cuando volaba con la bolsa sobre la isla de la Reina Carlota, el agua se derramó del pesado cesto y formó lagos y ríos en los que ahora pueden beber todas las aves; y el salmón se abrió paso por las corrientes de agua y ahora proporciona comida a los hombres.

En algunas partes de Australia existen leyendas semejantes sobre el halcón-águila y el grajo. Una se refiere a que en el comienzo sólo el halcón-águila poseía abastecimiento de agua fresca, que conservaba bajo una piedra enorme. El grajo, que lo espiaba, le vio levantar la piedra, beber y volver a colocar la piedra. El grajo levantó la piedra y, después de haber bebido el agua fresca, echó los piojos de su cabeza en el agua y dejó sin colocar la piedra. El resultado fue que el agua se escapó y formó los ríos del este de Australia, donde los piojos se convirtieron en los abadejos del Murray, que eran un alimento importante para los aborígenes, de igual forma que el salmón lo era para los habitantes del noroeste de los Estados Unidos. Si aceptamos los criterios formulados por los difusionistas, como Graebner, en este caso disponemos de lo que ellos considerarían pruebas de una conexión histórica entre Australia y la costa norteamericana del Pacífico.

En cuanto empezamos a buscar paralelos de la división halcón-águila/grajo en Australia, encontramos muchos ejemplos de mitades exógamas —en algunos casos matrilineales, en otros patrilineales— en el resto de Australia, y frecuentemente las divisiones reciben los nombres de aves o están representadas por ellas. En Victoria encontramos el cacatúa negro y el cacatúa blanco. En Nueva Irlanda existe un sistema semejante en el que los sectores están asociados con el halieto y el quebrantahuesos. Llegados a este punto, podemos sentir la necesidad de preguntarnos por qué

han de identificarse e. as divisiones sociales mediante referencias a las dos especies de aves.

En la parte oriental de Australia la división de la población en dos sexos es representada por el denominado totemismo sexual. En las tribus de Nueva Gales del Sur, los hombres tienen por «hermano» al murciélago y las mujeres tienen por «hermana» al búho. En la parte norte de Nueva Gales del Sur los tótems son el murciélago para los hombres y el trepa-árboles para mujeres. (Es preciso recordar que los aborígenes australianos clasifican al murciélago como una «ave».) Nos encontramos, pues, con otra dicotomía de la sociedad en la que las divisiones están representadas por aves.

En la mayor parte del territorio australiano existe una división social muy importante en dos divisiones de generaciones que se alternan o mitades endógamas. Una división se compone de todas las personas de una generación determinada junto con las de la generación de sus abuelos y la generación de sus nietos, mientras que la otra división incluye todas las personas de la generación de los padres y la de los hijos(as). Dichas divisiones raras veces reciben denominaciones, pero en algunas tribus se da un nombre a una de las divisiones y otro distinto a la otra. Pero, en una parte de la Australia occidental, esas mitades endógamas reciben los nombres del martín pescador y el abejaruco, respectivamente, mientras que en otra parte reciben los de un pajarito rojo y un pajarito negro.

De esta forma, el alcance de nuestra pregunta («¿Por qué todas estas aves?») se amplía. No sólo se identifican las mitades exógamas mediante la relación con un par de aves, sino también divisiones duales de otras clases. No obstante, no siempre se trata de aves. En Australia, las mitades pueden ir asociadas con otros pares de animales, con dos especies de canguro en una región, con dos especies de abeja en otra. En California una mitad va asociada con el coyote y la otra con el gato montés.

Podríamos ampliar nuestra colección de paralelos a otros ejemplos en que un grupo o división racial recibe identidad y se distingue de los otros por asociación con una especie natural. Las mitades australianas son un simple

ejemplo de un fenómeno social muy difundido. A partir del fenómeno particular, el método comparativo nos conduce a un problema mucho más general: ¿cómo podemos entender las costumbres por las que los grupos o divisiones sociales se distinguen mediante la asociación de un grupo o división particular con una especie natural particular? Este es el problema general del totemismo, tal como se lo ha designado. No les ofrezco una solución de este problema, pues me parece resultante de otros dos problemas. Uno es el problema de la forma en que se representa la relación de los seres humanos con una especie natural en una sociedad particular, y, como contribución a dicho problema, he ofrecido un análisis de un pueblo no totémico: los andamaneses. El otro es el problema de cómo llegan a identificarse los grupos sociales con algún emblema, símbolo u objeto simbólico o emblemático. La identificación de una nación por su bandera, de una familia por su escudo de armas, de una congregación particular de una iglesia por relación con un santo particular, de un clan por su relación con una especie totémica: otros tantos ejemplos de una sola clase de fenómenos para los cuales hemos de buscar una teoría general.

El problema sobre el que deseo llamarles la atención aquí es diferente. Una vez admitido que por alguna razón es apropiado identificar las divisiones sociales mediante su asociación con especies naturales, ¿cuál es el principio por el cual se escogen pares como el del halcón-águila y el grajo, el del águila y el cuervo, el del coyote y el gato montés, para representar las mitades de una división dual? La razón para hacer esta pregunta no es la mera curiosidad. Podemos suponer justificadamente que la comprensión del principio en cuestión nos proporcionará una visión importante de la forma como los propios indígenas ven la división dual como parte de su estructura social. En otras palabras, en lugar de preguntar: «¿Por qué todas estas aves?», podemos preguntar: «¿por qué precisamente el halcón-águila y grajo, y otros pares?».

He recopilado muchas historias sobre el halcón-águila y el grajo en diferentes partes de Australia, y en todas ellas aparecen esas dos aves como oponentes en algún tipo de

conflicto. Un solo ejemplo, procedente de la Australia occidental, puede bastar. El halcón-águila era el hermano de la madre del grajo. En esas tribus un hombre se casa con la hija de un hermano de la madre, de modo que el halcón-águila era el posible suegro del grajo, por lo que éste le debía obligaciones como la de proporcionarle comida. El halcón-águila dijo a su sobrino que fuera a cazar al wallabi. El grajo, después de haber matado al wallabi, se lo comió, acción extraordinariamente reprensible desde el punto de vista de la moralidad indígena. A su regreso al campamento, su tío le preguntó qué había traído, y el grajo, como era un mentiroso, dijo que no había conseguido nada. Entonces, el halcón-águila dijo: «Pero, ¿qué tienes en el estómago, puesto que ya no llevas el cinturón apretado?». El grajo respondió que, para luchar contra las punzadas del hambre, se había llenado el estómago con goma de la acacia. El tío le contestó que no le creía y que le haría cosquillas hasta que vomitara. (Ese incidente figura en la leyenda en forma de una canción del halcón-águila, *Balmanangabalu ngabarina, kidji-kidji malidyala.*) El grajo vomitó el wallabi que había comido. Ante lo cual, el halcón-águila lo cogió y lo arrojó al fuego; sus ojos se volvieron rojos con el fuego, el carbón lo ennegreció, y gritó de dolor: «¡Wa, wa, wa!». El halcón-águila pronunció las palabras que iban a convertirse en una ley: «Nunca serás cazador, serás para siempre un ladrón». Y así son las cosas ahora.

Para interpretar esa historia hemos de tener en cuenta la concepción que tienen los aborígenes de esas aves. En primer lugar, las dos son aves que comen carne y el aborigen australiano se considera a sí mismo comedor de carne. Un método de cazar en esa región es el de que los hombres y las mujeres se reúnan en la temporada apropiada para la caza colectiva. Se inicia un fuego a través de una extensión de terreno de forma que el viento lo propague. Los hombres avanzan frente al fuego matando con lanzas o arrojando estacas a los animales que huyen de él, mientras las mujeres siguen el fuego para desenterrar a los animales que se hayan escondido bajo tierra. Al poco de haber empezado la caza, primero un halcón-águila y des-

pués otro aparecerán para unirse a la caza de los animales que huyen del fuego. El halcón-águila es el cazador.

El grajo no se une a éste u otro tipo de caza, pero cuando se ha iniciado un fuego en el campo, raras veces tarda mucho en aparecer un grajo para situarse en un árbol, lejos del alcance de las estacas arrojadas, y esperar la oportunidad de robar alguna pieza de carne para su comida.

Entre las historias contadas por los australianos sobre animales, podemos encontrar una cantidad inmensa de paralelos con esta historia del halcón-águila y el grajo. Veamos, como ejemplo, una sobre el uombat y el canguro procedente de la región en que el sur de Australia se junta con Victoria. En esta región el uombat y el canguro son los dos mayores animales comestibles. En el comienzo el uombat y el canguro vivían juntos como amigos. Un día el uombat empezó a hacer una «casa» para él solo. (El uombat vive en una madriguera hecha en el suelo.) El canguro se burló de él y lo incomodó. Después, un día llovió. (Hay que recordar que en estas historias lo que quiera que ocurra se considera que sucede por primera vez en la historia del mundo.) El uombat se metió en su «casa» para protegerse de la lluvia. El canguro pidió al uombat que hiciera sitio, pero éste explicó que sólo había sitio para uno. Así que el uombat y el canguro se pelearon y lucharon. El canguro golpeó al uombat en la cabeza con una gran piedra, con lo que acható su cráneo; el uombat lanzó una lanza al canguro que se le quedó clavada en la base del espinazo. Desde entonces el uombat tiene el cráneo achatado y el canguro tiene una cola; el primero vive en una madriguera, mientras que el canguro vive al aire libre; ya no son amigos.

Desde luego, esa historia no es otra cosa que un cuento que puede considerarse infantil. Divierte a los oyentes cuando se cuenta con las expresiones dramáticas adecuadas. Pero si examinamos docenas de esos cuentos, descubrimos que tienen un tema común. Las semejanzas y diferencias de las especies animales se traducen en términos de amistad y conflicto, solidaridad y oposición. En otras palabras, el mundo de la vida animal aparece representado en fun-

ción de relaciones sociales semejantes a las de la sociedad humana.

Podemos encontrar leyendas referentes, no a especies particulares o pares de especies particulares, sino a los animales en general. En Nueva Gales del Sur existe una leyenda según la cual en el comienzo todos los animales formaban una sola sociedad. Después, el murciélago fue responsable de la introducción de la muerte al matar a sus dos esposas. Sus cuñados convocaron a todos los animales a una danza y, después de atrapar al murciélago desprevenido, lo arrojaron al fuego. Aquello inició una pelea general en la que los animales se atacaron unos a otros con fuego, y ahora todos los animales presentan marcas de aquella lucha. Las diferentes especies han dejado de formar una sociedad de amigos.

En las islas Andaman existe un cuento muy parecido. Originalmente, las diferentes especies de animales formaban una sola sociedad. En una reunión uno de ellos trajo fuego. Hubo una pelea general en la que se arrojaron fuego unos a otros. Algunos escaparon al mar y se convirtieron en peces, otros huyeron a los árboles y se volvieron pájaros, y los peces y los pájaros todavía presentan las marcas de las quemaduras que sufrieron.

Por tanto, un estudio comparado nos revela el hecho de que las ideas de los australianos sobre el halcón-águila y el grajo son sólo un caso particular de un fenómeno muy difundido. En primer lugar, esos cuentos interpretan las semejanzas y diferencias de las especies animales en función de las relaciones de amistad y de antagonismo, tal como se conocen en la vida social de los seres humanos. En segundo lugar, las especies naturales figuran distribuidas en pares de opuestos. Sólo se las puede considerar así en caso de que exista algún aspecto en que se parezcan. Así, el halcón-águila y el grajo se parecen por ser aves carnívoras destacadas. Cuando investigué por primera vez los tótems sexuales de Nueva Gales del Sur, supuse, en lo cual me equivocaba totalmente, que la base de la semejanza entre el murciélago y la lechuza o el chotacabras era que ambos volaban de noche, pero el trepa-árboles no vuela de noche y es el tótem de las mujeres en la parte norte

de Nueva Gales del Sur. Estaba una vez sentado en la región del río Macleay con un indígena, cuando apareció un trepa-árboles, y le pedí que me hablara de aquel animal. «Ese es el pájaro que enseñó a las mujeres cómo subir a los árboles», me dijo. Después de conversar un rato, le pregunté: «¿Qué parecido existe entre el murciélago y el trepa-árboles?», y, con una expresión del rostro que mostraba sorpresa de que hiciera semejante pregunta, respondió: «Pues, naturalmente porque los dos viven en agujeros hechos en los árboles». Me di cuenta de que la lechuza y el chotacabras también viven en los árboles. El hecho de que determinados animales coman carne constituye una especie de semejanza social, como en el caso del halcón-águila y el grajo o en el del dingo y el gato montés. Lo mismo ocurre con la costumbre de vivir en agujeros hechos en los árboles.

Ahora podemos responder a la pregunta: «¿Por qué el halcón-águila y el grajo?», diciendo que se los selecciona como representantes de cierto tipo de relación que podemos llamar de «oposición».

La idea australiana de lo que aquí llamamos «oposición» es una aplicación particular de esa asociación por oposición que es un rasgo universal del pensamiento humano, de modo que pensamos mediante pares de contrarios, arriba y abajo, fuerte y débil, blanco y negro. Pero la concepción australiana de la «oposición» combina la idea de un par de contrarios con la de un par de oponentes. En los cuentos relativos al halcón-águila y al grajo, estos dos pájaros son oponentes en el sentido de antagonistas. También son contrarios a causa de su diferencia de carácter, el halcón-águila el cazador, el grajo el jefe. El cacatúa negro y el cacatúa blanco, que representan a las mitades en Victoria occidental son otro ejemplo de oposición, pues esas aves son esencialmente semejantes excepto por la diferencia del color. En América se utilizan otros pares de contrarios para referirse a las mitades: el cielo y la tierra, la guerra y la paz, corriente arriba y corriente abajo, rojo y blanco. Creo que, después de haber realizado un estudio comparado extenso, tengo razones para formular una ley general: la de que en todos los lugares, en Australia, Mela-

nesia o América, en que existe una estructura social de mitades exógamas, se considera que éstas están en relación de lo que aquí hemos llamado «oposición».

Evidentemente, el próximo paso en un estudio comparado es intentar descubrir cuáles son las diferentes formas que la oposición entre las mitades de una división dual adoptan en la vida social efectiva. En la literatura especializada existen referencias ocasionales a cierta hostilidad entre las dos divisiones existentes y que han existido en el pasado. Los únicos testimonios existentes se refieren a que no existe hostilidad en el sentido propio del término, sino sólo una actitud convencional que encuentra expresión en algún modo de comportamiento habitual. Indudablemente, en Australia, aunque en algunos casos en que haya disputa es posible observar que los miembros de las mitades patrilineales forman «bandos» separados, hostilidad auténtica del tipo de la que puede provocar acciones violentas, no existe entre las mitades, sino entre los grupos locales, y parece que dos grupos locales de la misma mitad patrilineal entran en conflicto con tanta frecuencia como dos grupos pertenecientes a mitades diferentes. De hecho, como una causa común de conflicto efectivo es el hecho de que un hombre tome a una mujer casada con, o prometida a, otro, en semejantes casos los dos antagonistas o grupos de antagonistas pertenecerán a la misma mitad patrilineal.

La expresión de la oposición entre las mitades puede revestir diversas formas. Una es la institución a la que los antropólogos han dado el nombre, no muy satisfactorio, de «relación de burla». Se espera o permite que miembros de divisiones opuestas se hagan de rabiar mutuamente mediante injurias verbales o intercambio de insultos. Kroeber (*Handbook of Indians of California*) escribe que, entre los cupeño, «se reconoce una especie de oposición inofensiva entre las mitades, cuyos miembros se ridiculizan mutuamente con frecuencia y se acusan de inconstantes y de tontos, respectivamente». Strong (*Aboriginal Society in Southern California*) escribe lo mismo. «Un antagonismo inofensivo entre las mitades se manifiesta en bromas entre personas de una y otra. Las personas de la mitad coyote ridiculizan a las de la mitad gato montés por

considerarlas tontas y perezosas, como su animal representativo, y los de este último sector se vengan acusando a sus oponentes de ser inconstantes. Existen indicaciones de que ese hacerse rabiar mutuamente entre las mitades intervenía en sus ceremonias serias. Había canciones de tipo satírico que un sector podía cantar contra el otro. No obstante, la oposición entre las mitades parece haber sido mucho menos fuerte que la existente entre ciertos pares de clanes, a veces pertenecientes a la misma mitad, que eran tradicionalmente "enemigos". En determinadas ocasiones, dichos clanes cantaban "canciones de enemistad" unos contra otros».

Esa institución, para la que hemos de esperar que alguien encontrará un nombre mejor que el de «relación de burla», se encuentra en diferentes formas en varias sociedades distintas, y requiere un estudio comparado sistemático. Su función consiste en mantener una relación continua entre dos personas, o dos grupos, entre las que existe aparente hostilidad o antagonismo, que en realidad sólo es artificial. En un artículo publicado en la revista *Africa*[2] he ofrecido indicaciones de cara a un estudio comparado de dicha institución.

Otra costumbre significativa en que se expresa la relación de oposición entre las dos mitades es aquella por la que, en ciertas tribus de Australia y de Norteamérica, las mitades constituyen los «bandos» en juegos como el fútbol. Los juegos competitivos proporcionan ocasiones en que dos personas o dos grupos de personas se enfrentan. Dos grupos permanentes dentro de una estructura social pueden mantenerse en una relación en la que figuran como oponentes constantes. Las dos universidades de Oxford y Cambridge constituyen un ejemplo de ello.

Existen otras costumbres en que se expresa la oposición de las mitades. Por ejemplo, en la tribu omaha de Norteamérica el círculo que formaba el campamento estaba dividido en dos semicírculos, y, cuando un muchacho de uno

2. Véase *Africa*, XIII, n.º 3 (1940), 195-210. Reimpreso en *Structure and Function in Primitive Society* (Londres, 1952). Véase también *Africa*, XIX (1949), 133-40.

de ellos cruzaba al otro, llevaba consigo amigos y se producía una pelea con los muchachos de la otra mitad. No necesitamos ni podemos examinar aquí esas diferentes costumbres.

Examinemos brevemente la institución de la exogamia de mitad, por la cual todos los matrimonios, en los casos en que se observa la norma, se celebran entre personas pertenecientes a mitades opuestas. Existen innumerables costumbres que muestran que en muchas sociedades primitivas el hecho de tomar en matrimonio a una mujer se representa simbólicamente como un acto de hostilidad contra su familia o grupo. Todos los antropólogos conocen la costumbre por la que se representa que la novia es capturada o separada por la fuerza de sus parientes. McLennan fue quien hizo la primera recopilación de ejemplos de dicha costumbre; este autor los interpretaba históricamente como supervivencias de la situación más antigua de la sociedad humana en que la única forma de obtener esposa era robar o capturar a una mujer de otra tribu.

Los habitantes de las Marquesas ofrecen un ejemplo esclarecedor de ese tipo de costumbre. Cuando se ha concertado un matrimonio, los parientes del novio cogen los regalos que se van a ofrecer a los parientes de la novia y se dirigen a la casa de ésta. Por el camino los parientes de la novia les tienden una emboscada y los atacan, y les arrebatan por la fuerza los regalos que llevan. El primer acto de violencia procede de los parientes de la novia. Por el principio polinesio del *utu,* los que sufren un agravio tienen derecho a vengarse perpetrando otro. Así pues, los parientes del novio ejercen dicho derecho llevándose a la novia. Ningún otro ejemplo podría ilustrar mejor el hecho de que esas acciones habituales son simbólicas.

Consideradas en relación con la estructura social, el significado o referencia simbólica de esas costumbres debería resultar evidente. La solidaridad de un grupo exige que la pérdida de uno de sus miembros se considere como un agravio al grupo. En consecuencia, se necesita expresarlo de algún modo. El hecho de tomar a una mujer en matrimonio se representa en cierto sentido como un acto de

hostilidad contra sus parientes. Eso es lo que significa el dicho de los gusii de Africa del Este: «Con quien nos casamos es con quien luchamos».

A la luz de eso es como debemos interpretar la costumbre del matrimonio por intercambio. El grupo o parientes de una mujer la pierden; quedan compensados por su pérdida si reciben otra que pasará a ser la esposa de uno de ellos. En las tribus australianas, la costumbre, con pocas excepciones, consiste en que, cuando un hombre toma una esposa, debe entregar a una hermana para que la sustituya. En la tribu yaralde de Australia del sur, que no tenía un sistema de mitades, cuando un hombre se casaba con una mujer de otro clan local, se contaba con que su propio clan proporcionara una esposa para algún miembro del clan del que procedía la novia. De lo contrario, consideraban el matrimonio irregular, impropio, o casi podríamos decir ilegal. Sabemos que, entre las tribus de la parte oriental de Victoria (Gippsland), la única forma apropiada de matrimonio era la de intercambio. El sistema de mitades exógamas constituye un sistema de generalización del matrimonio mediante intercambio, dado que cada matrimonio es un caso particular dentro del proceso continuo por el que los hombres de una mitad reciben las mujeres del otro.

Un estudio comparado muestra que en las sociedades primitivas la relación establecida entre dos grupos de parientes mediante el matrimonio de un hombre de un grupo y una mujer del otro se expresa a través de costumbres de evitación y de la relación de burla. En muchas sociedades se exige a un hombre evitar cualquier clase de contacto con la madre de su esposa, y a menudo también con su padre, y con otras personas de esa generación dentro de los parientes de su mujer. Con dicha costumbre va asociada muchas veces la llamada «relación de burla», por la que se permite o incluso exige a un hombre que se comporte de forma ofensiva para con algunos de los parientes de su mujer pertenecientes a su propia generación. En otro lugar he sugerido que podemos entender esa costumbre como el medio convencional por el que se establece y mantiene una relación de tipo especial, que podemos describir

como una mezcla de amistad o solidaridad con hostilidad u oposición.

Existen otros rasgos de la organización dual que habría que tener en cuenta en un estudio completo. Existen casos en que hay intercambios regulares de bienes o de servicios entre las dos mitades. En ese intercambio competitivo de comestibles y objetos de valor conocido por *potlach* en Norteamérica, las mitades pueden ser importantes. Entre los tlingit, por ejemplo, los miembros de una mitad realizan el *potlach* con los miembros de la otra mitad. Las dos mitades constituyen los dos «bandos» de lo que es una especie de juego competitivo en el que los hombres «luchan con la propiedad».

Nuestro estudio comparativo nos permite entender la división halcón-águila-grajo de las tribus del río Darling como un ejemplo particular de un tipo difundido de la aplicación de determinado principio estructural. La relación entre las dos divisiones, que aquí hemos llamado «oposición», es la que separa y une y que, por tanto, nos presenta un tipo especial de integración social que merece un estudio sistemático. Pero el término «oposición» que me he visto obligado a usar, porque no he podido encontrar otro mejor, no es del todo apropiado, pues recalca demasiado lo que sólo es un aspecto de la relación, el de la separación y la diferencia. La descripción más correcta sería decir que el tipo de estructura de que se trata es la de unión de los contrarios.

La idea de la unión de los contrarios era una de las ideas fundamentales de la filosofía de Heráclito. Está resumida en su afirmación: «*Polemos* es el rey, gobierna todas las cosas». La palabra griega *polemos* se traduce a veces como «lucha», pero la traducción adecuada sería «oposición», en el sentido en que hemos usado la palabra en esta conferencia. Uno de los ejemplos que Heráclito usa es el de la caja y la espiga; en este caso no hay lucha; son contrarios u opuestos que se combinan para formar una unidad cuando se los junta.

Existen ciertos testimonios de acuerdo con los cuales Heráclito y los pitagóricos recibieron esa idea de la unidad de los contrarios de Oriente. En cualquier caso, la ela-

boración más completa de la idea se encuentra en la filosofía del yin-yang de la antigua China. La frase en que está resumida es: «*Yi yin yi yang wei tze tao*» («Un yin y un yang forman un orden»). Yin es el principio femenino, yang el masculino. La palabra *tao* puede traducirse en este caso por un «todo ordenado». Un hombre (yang) y su esposa (yin) constituyen la unidad de una pareja casada. Un día (yang) y una noche (yin) forman un todo unificado o unidad de tiempo. De igual forma, un verano (yang) y un invierno (yin) forman la unidad que llamamos un año. La actividad es yang y la pasividad yin, y una relación de dos entidades o personas una de las cuales sea activa y la otra pasiva se concibe también como una unidad de contrarios. En la filosofía china antigua esa idea de la unidad de los contrarios aparece desarrollada con la mayor amplitud. El universo entero, incluida la sociedad humana, aparece interpretado como un «orden» basado en ella.

Existen testimonios históricos de que esa filosofía se desarrolló hace muchos siglos en la región del río Amarillo, en el «Reino del Medio». También existen testimonios de que la organización social de esa región se componía de clanes emparejados mediante matrimonios mixtos: los dos clanes se reunían en los festivales de primavera y de otoño y rivalizaban cantando odas, de modo que los hombres de uno de los clanes podían encontrar esposas entre las muchachas del otro. Los testimonios revelan que el sistema matrimonial consistía en que un hombre se casaba con la hija del hermano de su madre o con una mujer de la generación apropiada perteneciente al clan de su madre. Según mi información, ese tipo de organización, que al parecer existió hace cuarenta siglos en esa región, sobrevivía todavía en 1935, pero la investigación de ese fenómeno, que se había previsto que realizara Li Yu I, quedó frustrada por el ataque japonés a China. Puede que todavía no sea demasiado tarde para llevarla a cabo; nos permitiría evaluar de forma más exacta la reconstrucción histórica de Marcel Granet.

Esa filosofía del yin-yang de la antigua China es la elaboración sistemática del principio que se puede usar para definir la estructura social de los sectores en las tribus

australianas, pues la estructura de los sectores, como puede verse por la breve descripción que acabamos de dar, es la de una unidad de grupos opuestos, en el doble sentido de que los dos grupos son oponentes amistosos y de que aparecen como contrarios en algún sentido, de igual forma que el halcón-águila y el grajo o lo blanco y lo negro son contrarios.

La consideración de otro ejemplo de oposición en las sociedades australianas puede arrojar luz sobre este fenómeno. Un campamento australiano se compone de hombres de determinado clan y sus esposas, que, por la regla de la exogamia, proceden de otros clanes. En Nueva Gales del Sur existe un sistema de totemismo sexual, por el que una especie animal es el «hermano» de los hombres y otra especie es la «hermana» de las mujeres. En ocasiones, dentro de un campamento indígena surge una situación de tensión entre los sexos. En casos así, lo que es probable que ocurra, según las relaciones de los aborígenes, es que las mujeres salgan de la aldea y maten un murciélago, el «hermano» o tótem sexual de los hombres, y lo dejen tirado en la aldea para que los hombres lo vean. Entonces éstos se vengan matando al pájaro que en esa tribu es el tótem sexual de las mujeres. Después de lo cual, las mujeres pronuncian insultos contra los hombres, lo que provoca una pelea con palos (de excavar los de las mujeres, arrojadizos los de los hombres) entre los dos grupos sexuales, de la que resultan muchas magulladuras. Después de la lucha, se restablece la paz y desaparece la tensión. Los aborígenes australianos piensan que, cuando existe tensión entre dos personas o dos grupos que podría quedar latente, lo que hay que hacer es pelear y después hacer las paces. El uso simbólico del tótem es muy significativo. Esta costumbre nos muestra que la idea de la oposición de los grupos, y la unión de los contrarios no se limita a las mitades exógamos. Los dos grupos sexuales constituyen una estructura de tipo semejante; lo mismo ocurre a veces con los dos grupos formados por las divisiones mediante alternancia de generaciones. El grupo de los padres y el grupo de sus hijos guardan una relación de oposición, que no difiere de la relación entre los maridos y sus esposas.

Podemos decir que en la estructura social relativamente simple de las tribus australianas podemos reconocer tres tipos principales de relación entre personas o grupos. Está la relación de enemistad y pelea; en el otro extremo se sitúa la relación de simple solidaridad, y en el sistema australiano ésta debe existir entre hermanos y entre personas de la misma generación dentro del grupo local; esas personas no pueden pelearse, si bien en ciertas circunstancias se considera legítimo que una persona «refunfuñe» contra otra, para expresar en el campamento una queja contra la acción de la otra. En tercer lugar está la relación de oposición, que no es en absoluto lo mismo que la lucha o la enemistad, sino una combinación de acuerdo y desacuerdo, de solidaridad y diferencia.

Hemos empezado con un rasgo particular de una región particular de Australia, la existencia de mitades exógamas que reciben los nombres del halcón-águila y del grajo, respectivamente. Mediante comparaciones con otras sociedades, algunas de ellas no australianas, podemos ver que no se trata de algo particular o peculiar de una región, sino que es un ejemplo de determinadas tendencias generales difundidas en las sociedades humanas. De ese modo sustituimos un problema particular del tipo de los que requieren una explicación histórica, por determinados problemas generales. Existe, por ejemplo, el problema del totemismo como fenómeno social en el que se da una asociación especial de un grupo social con una especie natural. Otro problema, quizás más importante, que se ha planteado es el de la naturaleza y funcionamiento de las relaciones y estructuras sociales basadas en lo que aquí hemos llamado «oposición». Este es un problema mucho más general que el del totemismo, pues es el de cómo puede usarse la oposición con vistas a la integración social. Por tanto, el método comparativo consiste en pasar de lo particular a lo general, de lo general a lo más general con vistas a alcanzar de esa forma lo universal, las características que se pueden encontrar con formas diferentes en todas las sociedades humanas.

Pero el método comparativo no se limita a formular problemas, aunque la formulación del problema pertinente

es extraordinariamente importante en cualquier ciencia; también proporciona material mediante el cual se pueden dar los primeros pasos hacia la solución. Un estudio del sistema de las mitades en Australia puede darnos resultados que serían enormemente valiosos para la teoría de la sociedad humana.

Al comienzo de esta conferencia he citado a Franz Boas, quien distinguió las dos tareas de que puede ocuparse el antropólogo en el estudio de la sociedad primitiva, y esas dos tareas requieren dos métodos diferentes. Uno es el método «histórico», por el que se «explica» la existencia de un rasgo particular de una sociedad particular como resultado de una sucesión de acontecimientos particular. El otro es el método comparativo mediante el cual intentamos, no «explicar», sino entender un rasgo particular de una sociedad particular al interpretarlo como un ejemplo particular de un tipo o clase general de fenómenos sociales y, después, relacionarlo con determinada tendencia general, o mejor universal, de las sociedades humanas. Esa tendencia es lo que en ciertos casos se llama ley. La antropología, como estudio de la sociedad primitiva, abarca ambos métodos, y yo mismo he usado constantemente los dos al enseñar etnología y antropología social en varias universidades. Pero deben distinguirse. El método histórico nos aportará proposiciones particulares; sólo el método comparativo puede aportarnos proposiciones generales. En las sociedades primitivas siempre faltan testimonios o son inadecuados. No existen testimonios históricos referentes a la aparición de la división halcón-águila-grajo en Australia, y las suposiciones referentes a ella me parecen absolutamente carentes de valor. No sabemos nada, ni sabremos nunca, sobre cómo llegaron los aborígenes australianos a poseer sus sistemas sociales actuales. La suposición de que mediante el método comparativo podríamos llegar a sacar conclusiones válidas sobre los «orígenes» de dichos sistemas es muestra de un desprecio absoluto hacia la naturaleza de las demostraciones históricas. La antropología, como estudio de las sociedades primitivas, abarca tanto los estudios históricos (etnográficos y etnológicos) como el estudio generalizador denominado antropología social, que

es una rama especial de la sociología comparada. Es conveniente que se distingan los fines y los métodos. La historia, en el sentido propio del término, como relación auténtica de la sucesión de acontecimientos en una región particular durante un período de tiempo particular, no puede aportarnos generalizaciones. El método comparativo, como estudio generalizador de los rasgos de las sociedades humanas, no puede aportarnos historias particulares. Sólo podrán combinarse y adaptarse ambos estudios, cuando se reconozca adecuadamente su diferencia, y por esa razón es por lo que hace treinta años insistí en la necesidad urgente de que se hiciera una distinción clara entre la etnología, como estudio histórico de las sociedades primitivas, y la antropología social, como rama de la sociología comparada que se ocupa especialmente de las sociedades que llamamos primitivas. Podemos reservar todas las cuestiones de reconstrucción histórica para la etnología. La misión de la antropología social es la de formular y ratificar afirmaciones sobre las condiciones de existencia de los sistemas sociales (leyes de la estática social) y las regularidades que se pueden observar en el cambio social (leyes de la dinámica social). Eso sólo puede llevarse a cabo mediante el uso sistemático del método comparativo, y la única justificación de dicho método es la esperanza de que nos aporte resultados de ese tipo, o, como lo expresó Boas, el conocimiento de las leyes del desarrollo social. Sólo en un estudio integrado y organizado, en que se combinen los estudios históricos y sociológicos, podremos llegar al entendimiento auténtico del desarrollo de la sociedad humana, cosa que todavía no hemos conseguido.

Segunda parte

La antropología social

I

DEFINICION

Podemos definir la antropología social como la investigación de la naturaleza de la sociedad humana mediante la comparación sistemática de sociedades de tipos diferentes, con atención especial a las formas —más simples— de la sociedad de los pueblos primitivos, salvajes o prealfabetos. El nombre empezó a usarse en Inglaterra en el último cuarto del siglo XIX y ha recibido el reconocimiento de las universidades británicas, en algunas de las cuales existen cátedras y agregadurías de antropología social. Se adoptó para distinguir la materia de la etnología, por un lado, y de lo que había llegado a conocerse como sociología, por otro.

La primera persona que tuvo el título de catedrático de antropología social fue Sir James Frazer, quien en 1908 recibió una cátedra honorífica en la Universidad de Liverpool. En su disertación inaugural sobre «El objetivo de la antropología social», pronunciada el 14 de mayo de 1908, dijo:

> La antropología, en el sentido más amplio del término, pretende descubrir las leyes generales que han regido la historia humana en el pasado, y que, en caso de que la naturaleza sea realmente uniforme, es de esperar que la rijan en el futuro. De forma, que la ciencia del hombre coincide hasta cierto punto con lo que durante mucho tiempo se ha conocido como la filosofía de la historia, así como con el estudio que en años recientes ha recibido el nombre de sociología. De hecho, tenemos razones para afirmar que la antropología social, o estudio del hombre en la sociedad, no

es sino otra expresión de la sociología. Y, sin embargo, creo que es conveniente distinguir esas dos ciencias, y que, mientras que el nombre de sociología debería reservarse para el estudio de la sociedad humana en el sentido más amplio de esas palabras, lo más provechoso sería limitar el nombre de antropología social para el sector particular de ese inmenso dominio del conocimiento... La esfera de la antropología social, tal como la entiendo o, por lo menos, de acuerdo con el tratamiento que propongo darle, se limita a los toscos comienzos, al desarrollo rudimentario de la sociedad humana; no abarca las fases más maduras de ese progreso complejo y mucho menos los problemas prácticos, que incumben a los estadistas y legisladores modernos.

De modo que Frazer concebía la antropología social como el estudio sociológico de las formas «primitivas» de la sociedad. De igual forma, en su artículo sobre «Social Anthropology» en la 13.ª edición de la *Enciclopedia Británica* (1926), Malinowski definía la materia como «una rama de la sociología, tal como se la aplica a las tribus primitivas». Es necesario entender adecuadamente el adjetivo «primitivo». Frazer escribió:

En este caso conviene evitar un error común. Los salvajes de la actualidad son primitivos sólo en sentido relativo, no en sentido absoluto. Son primitivos en comparación con nosotros, no con el hombre auténticamente primitivo, es decir, con el hombre tal como era cuando salió de la etapa puramente animal de su existencia. En realidad, en comparación con el hombre en su estado absolutamente primitivo, hasta el salvaje más atrasado de hoy es indudablemente un ser muy desarrollado y culto, dado que toda clase de testimonios que poseemos y de probabilidades abogan por la opinión de que todas las razas humanas existentes, tanto las más primitivas como las más civilizadas, han alcanzado su nivel cultural actual, ya sea alto o bajo, tras un avance lento y arduo, que debe de haberse ex-

> tendido a lo largo de muchos miles, quizá millones, de años... Mientras que la antropología social tiene mucho que decir sobre el hombre primitivo en el sentido relativo, no tiene nada que decir sobre el hombre primitivo en el sentido absoluto, y ello por la razón precisamente de que no sabe nada sobre él, y, por lo que actualmente podemos colegir, no es de prever que llegue nunca a saber algo.

Desde luego, no es posible trazar una línea divisoria nítida entre las sociedades primitivas y las no primitivas. Además, la antropología social no limita su atención, ni puede hacerlo, a las sociedades primitivas. Parte, por lo menos, de su misión es comparar las sociedades primitivas con las más avanzadas. En los veinte últimos años los antropólogos sociales han realizado estudios especiales de comunidades locales dentro de las sociedades cultas, en Irlanda, Quebec, Massachussets, Mississippi, Japón y China. Las definiciones de Frazer y Malinowski han dejado de ser adecuadas para caracterizar a la antropología social de la actualidad. Podemos decir que lo que la distingue es determinado método de investigación, que se puede aplicar tanto a los pueblos primitivos como a las comunidades de pequeño tamaño de las sociedades civilizadas, y que, para conseguir alcanzar sus objetivos teóricos, la antropología social debe prestar atención especial a las sociedades que llamamos primitivas.

Es necesario decir algo sobre la distinción entre antropología social y etnología, sobre las cuales se producen con frecuencia confusiones teóricas. Sin embargo, conviene recordar que el nombre de «etnología», como el de «sociología», se usa con sentidos diferentes en diferentes países e incluso en el mismo país, según los autores o las escuelas. Aquí vamos a usar exclusivamente el sentido que ha tenido tradicionalmente y tiene en Inglaterra.

El nombre de «etnología» empezó a usarse hace un poco más de cien años. Como muestra la etimología, es el estudio de los pueblos (*ethnos*, en griego). La Sociedad Etnológica de Londres, fundada en 1843, afirmaba en el momento de su constitución que nacía «con el fin de investi-

gar las características distintivas, físicas y morales, de las variedades de la humanidad, que habitan o han habitado la tierra». El diccionario de Oxford define la etnología como «la ciencia que trata de los pueblos y de las razas, de sus relaciones, de sus características distintivas, etc.». La *Enciclopedia Británica* (14.ª edición) considera a la etnología y a la etnografía como «ciencias que tratan fundamentalmente del hombre como unidad racial y de la distribución sobre la tierra de las unidades raciales. Abarcan un estudio comparado de las características físicas de las razas de la humanidad y también un estudio comparado y una clasificación de los pueblos basados en las condiciones y características culturales».

El nombre de «etnografía» se usa generalmente para referirse a relaciones descriptivas de un pueblo o de pueblos. La etnología no se limita a la descripción. En primer lugar intenta proporcionar una clasificación de los pueblos comparándolos y destacando sus semejanzas y diferencias. Los pueblos o los grupos étnicos se parecen o difieren mutuamente por los caracteres raciales, por la lengua, y por sus modos de vida y de pensamiento, desde el tipo de viviendas que habitan o la clase de vestidos que llevan hasta el tipo de creencias que sustentan. Los etnólogos distinguen las características raciales de un pueblo de sus características culturales y las clasificaciones raciales de las culturales.

La distribución de los pueblos por la faz de la tierra en tiempos recientes y sus semejanzas raciales y culturales son resultado de acontecimientos que se iniciaron, cuando apareció la humanidad, hace un millón de años quizás: ha sido un proceso de migraciones, mezclas e influencias mutuas de los pueblos, de modificaciones de los caracteres raciales y de cambios y evoluciones culturales. En el caso de algunos pueblos y de determinados siglos, algún conocimiento del proceso nos aporta la historia, usando el término en su significado corriente de registro —relato— de los acontecimientos y condiciones del pasado. Los etnólogos centran gran parte de su atención en descubrir algo sobre el pasado prehistórico.

Una fuente importante de conocimiento es la arqueolo-

gía prehistórica, que puede considerarse como una rama de la etnología. El arqueólogo busca los vestigios materiales de los pueblos desaparecidos; encuentra las cosas que fabricaban y usaban y a veces suficientes restos de sus esqueletos como para determinar algunos de sus caracteres raciales, y a veces, en función de los testimonios geológicos, puede determinar la fecha geológica de los vestigios. Las esmeradas investigaciones de los arqueólogos nos han aportado gran cantidad de conocimientos, que aumentan cada vez más, sobre los habitantes prehistóricos de muchas partes del mundo.

El etnólogo intenta sacar inferencias sobre los acontecimientos y condiciones prehistóricos mediante el estudio de la distribución de los pueblos en los tiempos recientes o históricos y de sus semejanzas y diferencias, tanto raciales como culturales. Tienen que basarse en lo que podemos llamar pruebas «circunstanciales». En algunos casos, dichas pruebas son enteramente convincentes; por ejemplo, la relación muy estrecha entre la lengua malgache de Madagascar y las lenguas del archipiélago malayo constituye una prueba incuestionable de una conexión prehistórica entre esas dos regiones. De forma semejante, si no supiéramos por la historia que los esclavos del continente americano procedían de Africa, la semejanza racial de los habitantes negros del Nuevo Mundo con los de Africa nos permitiría inferir con cierto grado de probabilidad que había habido algún traslado de pueblos a través del Atlántico. Pero a veces las hipótesis del etnólogo son enormemente especulativas; y, como es notoriamente difícil llegar a un acuerdo sobre las pruebas circunstanciales, existen muchas divergencias entre las interpretaciones de los etnólogos.

Así pues, los problemas que tiene que estudiar la etnología son, en primer lugar, problemas de clasificación racial y cultural, y, en segundo lugar, problemas que plantean los acontecimientos del pasado prehistórico. Ejemplos de preguntas típicas de la etnología son: ¿De dónde procedían los pueblos polinesios? ¿Por qué ruta o rutas y en qué período o períodos de tiempo ocuparon las islas que ahora habitan? ¿Cómo, cuándo y por dónde entraron en el continente los antepasados de los indios americanos? ¿Cómo se

extendieron por él? ¿Cómo desarrollaron las diferencias raciales, lingüísticas y culturales que presentaban, cuando los europeos entraron en contacto con ellos por primera vez? Los problemas de la antropología social son de tipo muy diferente.

El objetivo del antropólogo social es usar el conocimiento sobre las sociedades primitivas para establecer generalizaciones válidas y significativas sobre los fenómenos sociales. En ese sentido es en el que podemos considerarla como un tipo de sociología. Pero «sociología» es una palabra enormemente ambigua; se aplica a escritos sobre la sociedad muy diferentes; gran parte de lo que se llama sociología tiene poca o ninguna relación con la antropología social.

Auguste Comte fue quien inventó el nombre de «sociología». Estaba convencido, como Saint-Simon antes que él, de que es posible aplicar al estudio de la sociedad humana los mismos métodos de investigación que se han aplicado con tanto éxito al estudio de los fenómenos físicos y biológicos. Llamó a aquella ciencia todavía inexistente primero física social y después sociología. Pero el propio Comte no cultivó la sociología científica; lo que escribió puede considerarse más adecuadamente como filosofía de la historia. La idea de que podía existir una ciencia natural de la sociedad humana se había acariciado desde el siglo XVII. El objetivo declarado de la antropología social ha sido contribuir a la formación de dicha ciencia.

Lo que caracteriza a las ciencias naturales es el uso del método de razonamiento experimental. Existe un error corriente que confunde el método experimental con la experimentación en el sentido de operaciones mediante las cuales el experimentador provoca un fenómeno que necesita observar. Pero el latín *experiri* significa exclusivamente «poner a prueba». Lo que el método experimental es realmente es un método de investigación y razonamiento en que se ponen a prueba sistemáticamente las ideas generales en función de los hechos observados cuidadosamente. Como dice Claude Bernard en su *Introduction à l'étude de la méde-*

cine expérimentale, «el método experimental considerado en sí mismo no es otra cosa que un *razonamiento* con ayuda del cual sometemos metódicamente nuestras ideas a la prueba de los hechos. El razonamiento siempre es el mismo, tanto en las ciencias que estudian a los seres vivos como en las que se ocupan de los cuerpos inanimados. Pero, en cada clase de ciencia, los fenómenos varían y presentan complejidad y dificultades de investigación propias».

El interés teórico por la sociedad humana y sus instituciones no es nuevo. Los filósofos de China y de Grecia formularon teorías antes de la era cristiana. En la actualidad existe una literatura abundante sobre los temas de la filosofía social, la filosofía política, la filosofía de la historia, la filosofía de la religión y la filosofía del arte. El método de razonamiento empleado en esas materias debe distinguirse del método experimental de razonamiento de las ciencias naturales.

Una diferencia importante es la de que, en lo que podemos llamar el método filosófico de investigación, el objetivo suele ser llegar a juicios de valor. Los filósofos suelen interesarse por lo que podrían o deberían ser las sociedades; intentan definir la sociedad «buena» o distinguen los sistemas de moralidad, derecho, gobierno, economía, religión o arte inferiores de los superiores. La función de los filósofos consiste en guiar las acciones de los hombres mediante la discusión sobre los fines deseables. El razonamiento experimental nunca puede aportarnos juicios de valor; lo único que pudo decirnos es qué y cómo son las cosas, nunca qué cosas son buenas y cuáles malas. Nos puede enseñar los medios apropiados con vistas a un fin deseado; no nos puede decir qué fines son deseables. Si lo deseable es aniquilar una ciudad y a sus habitantes, el método experimental puede proporcionarnos una bomba atómica.

Existe una diferencia importante entre el método filosófico y el método experimental por el modo como llegan a constituir un corpus de generalizaciones que forman una teoría. El método filosófico es el más antiguo. El método experimental, después de unos comienzos vacilantes en la antigua Grecia, no llegó a usarse plenamente hasta finales del siglo XVI en una obra como la de Galileo. Sustituyó al

método filosófico primero en la mecánica, la astronomía y la física, y después en la química y en las ciencias biológicas. El último intento importante de usar el método filosófico para explicar los fenómenos de la naturaleza fue la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel, y resulta interesante comparar los resultados a que llegó con los alcanzados por las ciencias naturales. Pero el método experimental todavía no ha sustituido al método filosófico a la hora de crear teorías de la sociedad.

Ambos métodos combinan la observación con el razonamiento; la diferencia entre ellos radica en la forma como los combinan. Francis Bacon describió dicha diferencia.

> Sólo hay, y puede haber, dos modos de investigar y descubrir la verdad. Uno pasa de los sentidos y los pormenores a los axiomas más generales, y de éstos a los primeros principios y su verdad innegable, determina y descubre axiomas medios; ése es el modo que se usa actualmente. El otro saca los axiomas de los sentidos y de los pormenores, ascendiendo uniformemente y paso a paso, de modo que al final llega a lo más general; éste es el modo auténtico, pero todavía no ensayado. Ambos modos parten de los sentidos y de los pormenores y se apoyan en las proposiciones más generales; pero, a pesar de ello, difieren enormemente, puesto que uno trata superficialmente de la experiencia y los pormenores, mientras que el otro se familiariza con ellos debida y regularmente. Además, uno establece desde el principio determinadas generalidades abstractas e inútiles; el otro se eleva paso a paso hasta las cosas que son más familiares a la naturaleza (es decir, las abstracciones más altas)[1].

Si hemos de llegar a alcanzar alguna vez el conocimiento científico de la sociedad humana, será exclusivamente mediante el examen y comparación sistemáticos de una serie

1. Francis Bacon, *Novum organum* (1620), trad. Andrew Johnson, 1859, Libro I, Aforismos XIX y XXII. El término "axiomas" (*axiomata*) usado por Bacon significa literalmente "algo que vale la pena retener", es decir, generalización que se apoya en pruebas. Ahora los llamaríamos "leyes".

de formas de sociedad diferentes. Podemos llamar «sociología comparada» a ese estudio comparado. Es un tipo de sociología que ha progresado poco todavía, y de ese tipo de sociología es del que podemos decir que la antropología social es una parte. En caso de que ese tipo de sociología comparada llegue alguna vez a convertirse en una materia establecida, y sólo entonces, se incorporará a ella la antropología social.

En la sociología comparada el estudio sistemático de las formas —más simples— de sociedad de los que llamamos pueblos primitivos es de gran valor e importancia. Se debe a muchas razones; una es la de que nos revelan formas de vida social muy diferentes de la nuestra. Las sociedades primitivas que todavía persisten están resultando destruidas o alteradas rápidamente por su sometimiento a los pueblos más avanzados técnicamente. Esa es la razón por la que los antropólogos sociales, para intentar hacer contribuciones a la sociología comparada, dedican su atención principal, aunque no exclusivamente, al estudio de esas formas primitivas de la sociedad, antes de que sea demasiado tarde. El tiempo pasa de prisa y los investigadores son pocos.

El método experimental —el único científico— es un método para llegar a generalizaciones inductivas. La observación experimental es observación guiada por conceptos generales. Así pues, la misión más importante del científico experimental es la de inventar conceptos generales o abstractos que aplicará al análisis de los hechos observados y, así, podrá contrastar su valor científico. Mera observación y descripción no pueden aportarnos conocimiento científico; y, sin embargo, hay quienes piensan que la acumulación de observaciones producirán algún día el avance de la ciencia. Charles Darwin escribió: «¡Qué extraño resulta que no todo el mundo comprenda que cualquier observación ha de ser a favor o en contra de una concepción, para que pueda prestar algún servicio!». También, Claude Bernard escribió: «El método experimental no puede aportar ideas nuevas y fructíferas a hombres que carezcan de ellas; sólo puede servir para guiar las ideas de hombres que las tengan, para dirigir las ideas y desarro-

llarlas, de modo que se consigan los mejores resultados posibles. Así como sólo lo que se ha sembrado en la tierra puede crecer en ella, así también lo único que el método experimental puede desarrollar es lo que se le ofrezca. El método en sí no produce nada. Algunos filósofos han cometido el error de atribuir demasiado poder al método en ese sentido». Por último, podemos citar la afirmación de Whewell: «Para obtener de los hechos alguna verdad general es necesario que les apliquemos la idea apropiada que establezca entre ellos relaciones permanentes y definidas» [2].

Así pues, la misión de la sociología comparada, como la de cualquier ciencia experimental, es crear los conceptos analíticos apropiados en función de los cuales hacemos generalizaciones, cuya relativa probabilidad puede establecerse, cuando se contrastan suficientemente mediante observaciones sistemáticas de los fenómenos. El dominio especial de la antropología social es el estudio experimental, en el sentido definido más arriba, de las sociedades primitivas.

2. *Novum organum renovatum*. Cf. pág. 181.

II

LOS PRECURSORES

Desde el siglo XVI, las descripciones hechas por viajeros de las costumbres de los pueblos de América, Africa y Asia atrajeron la atención de los hombres cultos de Europa. Lo que les impresionó fue la gran diversidad de las costumbres e instituciones de diferentes sociedades. El escritor español Messie trató ese tema, y probablemente sus *Leçons diverses,* traducidas al francés en 1552 por Claude Gruget, sugirieran a Montaigne su ensayo «De la coutume». Jean Bodin (1530-96) hizo un primer intento de explicar la diversidad de los pueblos en su obra *Les six livres de la république* (1576), en la que sugería que las diferencias entre los pueblos, incluidas las diferencias en su forma de gobierno, podrían deberse a diferencias en las regiones que habitaban, especialmente las diferencias de clima. Esa idea influyó en Montesquieu y en muchos escritores posteriores y todavía la mantienen algunos geógrafos en la actualidad.

Hacia comienzos del siglo XVII ya se había desarrollado el interés por las especulaciones etnológicas. Así como en el siglo actual Elliot Smith y sus discípulos pensaban que podían seguir el rastro de la influencia de los antiguos egipcios por gran parte de la tierra, así también en épocas anteriores lo que se suponía haber encontrado en Asia y América era el rastro de las «tribus perdidas de Israel». Edward Brerewood, que había sido profesor de astronomía en el Gresham College de Londres, publicó en 1614 sus *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions through the Chief Parts of the World.* En el capítulo XIII, sobre la distribución de los judíos, rechaza la hipótesis de que los «tártaros», nombre que en aquella época se refería a los habitantes de gran parte de Asia, descendían de

las diez tribus de Israel. Sostiene que la costumbre de la circuncisión «no es señal segura de procedencia de Israel». Por otro lado, supone que «los habitantes de América son de la progenie de los tártaros», es decir, que América estaba poblada por hombres procedentes de las regiones nórdicas de Asia.

Mientras que la etnología se originó con esas especulaciones sobre las migraciones históricas de los pueblos, el método comparativo cuyo desarrollo posterior produjo la antropología social se originó en la idea de que las costumbres de un pueblo particular podrían resultar comprensibles si se las comparaba con costumbres semejantes de algún otro lugar. En 1703 apareció una obra titulada *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité,* traducida al inglés en 1705. El autor dice que lo que le ha interesado ha sido «investigar sólo lo que los indios tienen en común con otros pueblos antiguos, pero de forma más especial con los judíos», sin entrar en la cuestión de si las semejanzas que descubre fueron resultado de la penetración de los judíos en India «o si Dios, al dar una Ley a su Pueblo, no le prescribiría muchas cosas que las otras naciones ya observaban por considerarlas buenas en sí mismas». En 1700, Natalis Alexander había publicado su *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine.* Una obra más importante fue la de Lafitau en 1729, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps.* Su objetivo era hacer comprensibles las costumbres de la antigüedad comparándolas con las de los indios americanos a los que había visitado. El presidente de Brosses hizo una primera contribución al estudio comparado de las religiones, cuando en 1760 publicó su obra *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuèlle de Nigritie.* Su obra puso en circulación la palabra «fetichismo» para denominar religiones como las del Africa occidental.

El método adoptado en esas obras era comparar las costumbres de los pueblos existentes con las de los pueblos de tiempos antiguos, los judíos, los egipcios, o los griegos y los romanos. Jean-Nicolas Démeunier (1751-1814) intentó

algo diferente. En 1776 publicó su *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples ou observations tirées des voyageurs et des historiens* (3 vols.; *à Londres, et se trouve à Paris*). Al explicar el plan de su obra, observa que aunque se han escrito muchos libros sobre la humanidad, no se ha hecho una comparación general de las costumbres, usos y leyes de los diferentes pueblos en que está dividida la humanidad. Desea reparar esa omisión, y, a diferencia de los otros autores de libros sobre los usos de otros pueblos, que se han ocupado sólo de sus aspectos extraños o ridículos, propone un nuevo método mediante el cual investigar su mentalidad (*esprit*). Démeunier fue uno de los fundadores de la antropología social, a pesar de que en la actualidad su obra está casi olvidada y raras veces se lee.

En los autores de los siglos XVII y XVIII es fácil descubrir dos tipos de interés por las sociedades salvajes, uno de los cuales conduce en última instancia a la etnología y el otro a la antropología social. El Dr. William Robertson, rector de la universidad de Edinburgo e historiador oficial de Su Majestad para Escocia, reconoció esos dos intereses en su *History of America,* publicada en dos volúmenes en 1777. Robertson consideraba la cuestión etnológica del origen de los indios americanos como mucho menos importante que la utilización del conocimiento sobre ellos en un estudio del progreso humano.

> Cuando los europeos descubrieron inesperadamente un Nuevo Mundo, enormemente alejado de todas las demás partes del continente entonces conocido, y habitado por hombres cuyo aspecto y costumbres diferían extraordinariamente del resto de la especie humana, de forma natural la cuestión de su origen se convirtió en un objeto de curiosidad y atención. Las teorías y especulaciones de hombres de ingenio sobre este tema ocuparían muchos volúmenes; pero la mayoría de ellas son tan infundadas y quiméricas, que el intento de enumerarlas o refutarlas constituiría un insulto para el entendimiento de mis lectores [I, 265].
>
> La condición y carácter de los indígenas americanos, en la época en que los europeos llegaron a cono-

> cerlos, merece consideración más atenta que la investigación de su origen. Esta última es un mero objeto de curiosidad, mientras que la primera es una de las más importantes e instructivas investigaciones en que puede ocuparse el filósofo o el historiador. Para completar la historia del entendimiento humano e intentar perfeccionar el conocimiento de su naturaleza y operaciones, hemos de observar al hombre en todas las situaciones en que se ha visto colocado. Hemos de seguirlo en su progreso a través de las diferentes etapas de la sociedad, a medida que avanza gradualmente desde el estado infantil de su vida civil hacia su madurez y ocaso [I, 281].

Robertson nos da aquí una de las primeras definiciones del estudio que posteriormente pasó a llamarse antropología social y a distinguirse de la investigación de los orígenes de los pueblos que conocemos con el nombre de etnología.

El gran aumento del conocimiento sobre los habitantes de diferentes partes del mundo planteó a los pensadores un problema, el de explicar la gran diversidad en las formas de la sociedad humana. La respuesta a dicho problema se encontró en la teoría del progreso o evolución humanos. Esa teoría consiste en que a lo largo de la existencia de la humanidad en la tierra ha existido un desarrollo del conocimiento y de las instituciones sociales que ha avanzado de forma desigual en diferentes partes del mundo, y que, por tanto, las sociedades salvajes y bárbaras de Africa, América y Oceanía representan en sus características más generales condiciones semejantes (pero no idénticas) a aquellas a través de las cuales han pasado las sociedades más civilizadas. Desde luego, la idea no era enteramente nueva. Lucrecio había enunciado la doctrina del avance progresivo de la humanidad en las artes, y Tucídides había sugerido que las naciones bárbaras nos dan una idea de lo que han sido las naciones civilizadas. Aunque en el siglo XVIII autores como Grotius, Fontenelle y John Locke expresaron ocasionalmente la idea del progreso humano, hasta el siglo siguiente no se emprendió su desarrollo sistemático. En *The*

Idea of Progress de J. B. Bury (1920) puede consultarse una relación de su desarrollos.

Mediante la aceptación de la idea de progreso surgió entre los pensadores del siglo XVIII la idea de que las instituciones sociales de la humanidad —lenguaje, derecho, religiones, etc.— tuvo un origen y desarrollo naturales, y que el estudio de las sociedades más simples descritas por los viajeros proporcionaría medios para llegar a una mejor comprensión de la naturaleza y de la sociedad humanas. El siglo XVII había sido testigo de desarrollos inmensos del conocimiento sobre la naturaleza como resultado de la aplicación del método de razonamiento experimental. Surgió el deseo de aplicar el mismo método de investigación a la vida humana. En 1739, David Hume calificaba su *Treatise of Human Nature* de «intento de introducir el método de razonamiento experimental en el estudio de las cuestiones morales».

Podemos decir que la historia de la ciencia social moderna comienza con la obra de Montesquieu. Se había visto influido profundamente por la filosofía cartesiana y deseaba ampliar la idea cartesiana de la ley natural a los hechos sociales. En sus *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Montesquieu enunció, e intentó aplicar, la idea de que en los sucesos históricos, además de las ocasiones particulares que se consideran causas, existen causas generales. La misión del filósofo, o, como ahora diríamos, del científico, es intentar descubrir dichas causas generales.

En 1748, Montesquieu publicó su libro más importante, *De l'esprit des lois*. Se proponía estudiar «las leyes, las costumbres y los diferentes usos de todos los pueblos de la tierra. Podemos decir que el tema es inmenso, puesto que abarca todas las instituciones aceptadas entre los hombres»[1]. El libro que escribió después de muchos años de lecturas y reflexiones se ocupaba de las leyes y de la relación de las leyes de una sociedad con otros rasgos del sistema social. Existen muchas clases o tipos de sociedad, y las leyes son diferentes según dichos tipos distintos. «La

1. *The Spirit of Laws*, trad. Nugent (Nueva York, 1949), pág. 293.

humanidad se ve influida por varias causas: por el clima, la religión, las leyes, los diferentes preceptos del gobierno, por los precedentes, la moral y las costumbres que componen la mentalidad general de las naciones (*esprit général*)...» La hipótesis metodológica de Montesquieu es la de que los diferentes rasgos de la vida social de una sociedad están en relación mutua como partes de un todo o sistema, y precisamente por haber formulado por primera vez y claramente esa hipótesis es por lo que *El espíritu de las leyes* tiene tan gran importancia en la historia de la ciencia social. Más adelante veremos que esa hipótesis es un principio conductor de la antropología social moderna.

Unos tres años después de la aparición de la obra de Montesquieu, Turgot formuló su teoría del progreso social en su *Plan de deux discours sur l'histoire universelle.* A lo largo de la existencia de la humanidad ha habido progresos alternados con episodios de decadencia. Nuestros propios antepasados y los predecesores de los antiguos griegos se parecían a los salvajes de América, tal como eran éstos cuando se los descubrió. Vemos progresos en las artes cada día, y vemos también en unas partes del mundo pueblos civilizados e ilustrados y en otras pueblos que vagan por los bosques. Ha habido desigualdad de progreso en las diferentes sectores de la humanidad. Los salvajes que viven de la caza no han avanzado tanto como los pueblos pastoriles o los cultivadores de la tierra. Un estudio atento de los pueblos del mundo, pasados y presentes, nos permitirá crear una «Historia Universal» que abarcará el estudio de los sucesivos desarrollos progresivos de la especie humana y los detalles de las causas que han contribuido a ellos, y revelará la influencia de las causas generales y necesarias y la de las causas particulares y de las acciones libres de grandes hombres, y la relación de todo ello con la constitución de la propia naturaleza humana.

Sin embargo, Turgot no continuó el estudio cuyo plan había trazado de joven. Su amigo y discípulo el marqués de Condorcet (1743-94) escribió en 1793 su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Este esbozo de la historia del progreso humano ejerció enorme influencia en el siglo XIX.

En la segunda mitad del siglo XVIII hubo un grupo de autores británicos, muchos de ellos influidos por Montesquieu, que aceptaban la idea del progreso e intentaban desarrollar un estudio inductivo de las instituciones sociales utilizando el conocimiento entonces disponible sobre «las naciones toscas y bárbaras», que ahora llamamos «primitivas». Adam Ferguson escribió un *Essay on the History of Civil Society* (1767) y trató del mismo tema en sus *Principles of Moral and Political Science* (1792). John Millar, en su *Origin of the Distinction of Ranks* (1771) compara las instituciones sociales de rango, autoridad y propiedad en diferentes etapas de la evolución social que clasifica así: cazadores y pescadores, pastores, agricultores y comerciantes. Otras obras fueron las de lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (6 vols., 1773-92), y James Dunbar, *Essays of the History of Mankind in Rude and Uncultivated Ages* (1780).

Adam Smith (1723-90) en sus conferencias sobre filosofía moral expuso una teoría general de la sociedad. La segunda parte de dichas conferencias se publicó en 1759 con el título de *Theory of Moral Sentiments*. La cuarta parte apareció desarrollada en su *Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, editada en 1776. La tercera parte trataba de la justicia y pretendía seguir la sugerencia de Montesquieu e intentar «delinear el progreso gradual de la jurisprudencia, tanto pública como privada, desde las épocas más toscas hasta las más refinadas, y señalar los efectos de las artes que contribuyen a su subsistencia y a la acumulación de la propiedad, al producir las correspondientes mejoras y alteraciones en el derecho y en el gobierno». Nunca llegó a acabar el libro que proyectaba sobre ese tema, pero en 1896 Edwin Cannan publicó notas recogidas por un estudiante sobre las conferencias que pronunció en 1763 con el título de *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*. Los *Philosophical Essays* de Smith, publicados en 1795, «eran, al parecer, partes de un proyecto que concibió para ofrecer una historia coherente de las ciencias liberales y de las artes refinadas».

En su introducción a los *Philosophical Essays* (1810),

Dugald Stewart define el objetivo que Adam Smith perseguía en sus escritos.

> Cuando, en un período de la sociedad como éste en el que vivimos, comparamos nuestras adquisiciones intelectuales, nuestras opiniones, costumbres e instituciones, con las que predominan entre las tribus atrasadas, tiene por fuerza que ocurrírsenos una pregunta interesante: ¿A través de qué etapas graduales se ha realizado la transición desde los primeros y simples esfuerzos de la naturaleza sin cultivar hasta un estado de cosas tan maravillosamente artificial y complicado?... ¿Cuándo se originaron las diferentes ciencias y los rudimentos, hasta llegar a sus últimos y más refinados perfeccionamientos? ¿Cuándo la asombrosa estructura de la unión política; los principios fundamentales que son comunes a todos los gobiernos; y las diferentes formas que la sociedad civilizada ha revestido en diferentes épocas del mundo? Sobre la mayoría de esos temas muy poca información podemos esperar de la historia; pues, mucho antes de la etapa de la sociedad en que los hombres empezaron a pensar en recoger por escrito sus transacciones, muchas de las etapas más importantes de su progreso ya se habían producido. Quizá puedan recogerse unos cuantos hechos aislados a partir de las observaciones casuales de los viajeros que hayan observado la organización de las naciones atrasadas; pero es evidente que nada de lo que pueda obtenerse de esa forma se parecerá a una relación detallada, regular y coherente del progreso humano. Ante esa falta de testimonios directos, nos vemos obligados a substituir los hechos por conjeturas; y, cuando no podamos cerciorarnos sobre la forma como los hombres se han comportado en determinadas ocasiones, hemos de considerar de qué modo es más posible que hayan procedido, a partir de los principios de su naturaleza y de las circunstancias de su situación exterior. En esas investigaciones, los hechos aislados que los viajes nos proporcionan, pueden servir con frecuencia de guías para nuestras especulacio-

nes; y a veces nuestras conclusiones *a priori* pueden contribuir a confirmar la verosimilitud de los hechos, que, en una observación superficial, parecían dudosos o increíbles.

A esa clase de investigación filosófica, que carece de nombre apropiado en nuestra lengua, voy a tomarme la libertad de atribuirle la denominación de *Historia Teórica* o *Conjetural*, expresión cuyo significado coincide casi exactamente con el de *Historia Natural*, tal como lo emplea Hume (véase su *Historia natural de la religión*) y con lo que algunos autores franceses llaman *Histoire Raisonnée.*

Dugald Stewart dice a continuación que hasta hace poco

no se han considerado [temas como el del derecho y el del gobierno] desde este punto de vista, pues la mayoría de los políticos anteriores a Montesquieu se han contentado con una relación histórica de los hechos y con referir de forma vaga el derecho a la sabiduría de legisladores particulares o a circunstancias accidentales, que ahora resultan imposibles de comprobar. En cambio, Montesquieu consideró que las leyes se originaban fundamentalmente en las circunstancias de la sociedad; e intentó explicar, a partir de los cambios en la condición de la humanidad que se producen en las diferentes etapas de su progreso, las alteraciones correspondientes que sufren las instituciones. Así, por ejemplo, en sus aclaraciones ocasionales sobre la jurisprudencia romana, en lugar de internarse por la selva de la erudición de escoliastas y anticuarios, con frecuencia lo vemos tomar prestadas sus opiniones en los lugares más remotos y aislados del globo, y combinar las observaciones causales de los viajeros y navegantes incultos con un comentario filosófico sobre la historia del derecho y de las costumbres.

El siglo XVIII había abierto un camino que conduce a las investigaciones de la antropología social o de la sociología comparada. Se reconoció una nueva comprensión de la

sociedad humana que se podía conseguir mediante la comparación de las diferentes formas de vida e instituciones sociales; existía la idea de progreso que proporcionaba una explicación para aquella diversidad; hubo la contribución de Montesquieu, según la cual en el desarrollo histórico de las sociedades existen causas generales distintas de los acontecimientos accidentales o de las ocasiones particulares; hubo la otra contribución de Montesquieu, según la cual los diferentes rasgos de la vida social en una región y época particulares están relacionados íntimamente para formar una especie de unidad sistemática; finalmente, hubo la idea de la «historia conjetural», que desempeñó un papel importante en los primeros desarrollos de la antropología social.

Como fundamento de todo ello estaba la idea de que los fenómenos de la vida social de la humanidad podían estudiarse mediante los mismos métodos de investigación que habían producido un progreso tan grande al aplicarse a los fenómenos físicos y biológicos. La posibilidad y necesidad de un estudio positivo e inductivo de la sociedad humana como un todo fue la esencia de las enseñanzas de dos autores del siglo XIX, Saint-Simon y Comte. Ninguno de ellos desarrolló realmente la ciencia sobre la que escribieron; Saint-Simon fue uno de los fundadores del socialismo e intentó establecer una nueva religión; su discípulo, Comte, fue un filósofo que también fundó una nueva religión: el positivismo. Sin embargo, ambos fueron figuras importantes del desarrollo de la ciencia social. Comte fue quien inventó el nombre de «sociología» para la ciencia positiva de la sociedad cuya creación esperaba ver.

III

LA FORMACION DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL

En un capítulo anterior hemos visto que en el siglo XVIII el interés por los pueblos no europeos condujo a dos tipos diferentes de investigación. Una de ellas se ocupaba de los orígenes históricos de pueblos como los habitantes de Norteamérica, o los de las islas del Pacífico, o los aborígenes australianos y tasmanios. Esta evolucionó hasta convertirse en el siglo XIX en lo que es mejor denominar estudios etnológicos. La otra era una investigación filosófica sobre el progreso humano, y de ésta fue de la que se originó la antropología social.

La etnología apareció como rama científica reconocida hacia 1840 y se desarrolló muy rápidamente durante los cien años siguientes. Hubo un gran aumento continuo del conocimiento etnográfico, proporcionado al principio por viajeros y después por el trabajo de campo de los etnógrafos. Lo que en los primeros tiempos habían sido «vitrinas de curiosidades» se convirtió en museos etnológicos, que pasaron a ser centros de estudios etnológicos. El siglo XIX vio la aparición y rápido progreso de la arqueología prehistórica. El interés por las diferencias entre los pueblos del mundo y la idea de que sería posible reconstruir una historia racial de la humanidad contribuyeron al desarrollo de la antropología física. El estudio de la filología comparada mostró que se pueden descubrir relaciones históricas entre las lenguas.

Una de las tareas de la etnología es la clasificación de los pueblos en función de sus caracteres raciales, sus lenguas y su cultura. Otra tarea relacionada con la anterior es obtener conocimiento de la historia de los pueblos, sobre los que no existen testimonios escritos, mediante inferencia

obtenida a partir de diversos tipos de pruebas circunstanciales. Es un tipo de estudio histórico que usa métodos diferentes de los del historiador. Franz Boas, cuya enseñanza ejerció enorme influencia en Estados Unidos, consideraba ese tipo de estudio como parte de la antropología. Para él, la misión primordial de la antropología es «la reconstrucción de la historia». «La ciencia de la antropología», escribió, «trata de la historia de la sociedad humana. Difiere de la historia, en el sentido estricto del término, en que sus investigaciones no se limitan a los períodos sobre los cuales existen testimonios escritos ni a los pueblos que desarrollaron el arte de la escritura». Boas sostenía que un rasgo de una sociedad «sólo se puede entender en función de su pasado», de modo que el único tipo de explicación que se puede buscar en antropología es la explicación histórica, del tipo de la que proporciona la historia de los historiadores. La explicación sociológica queda excluida. El siguiente pasaje muestra la idea que Boas tenía del estudio de la «antropología histórica».

> El objeto de nuestra investigación es descubrir los procesos mediante los cuales se han desarrollado determinadas etapas de la cultura. Las costumbres y creencias no son los objetos fundamentales de la investigación. Deseamos descubrir las razones por las que existen dichas costumbres y creencias; en otras palabras, deseamos descubrir la historia de su desarrollo... Un estudio detallado de las costumbres en su relación con la cultura total de la tribu que las practica, unido a una investigación de su distribución geográfica entre las tribus vecinas, nos proporciona casi siempre un medio para determinar con considerable exactitud las causas históricas que condujeron a la formación de las costumbres en cuestión y a los procesos sicológicos que intervenían en su desarrollo [1]. Tanto si llamamos a este tipo de antropología «etnología» o «antropología histórica», en cualquier caso es algo diferentes de la antropología social.

1. Franz Boas, *et al.*, *General Anthropology* (1938), Introducción.

Como ya hemos dicho, la antropología social tuvo su origen en la investigación filosófica del progreso humano y en los usos de la comparación que hemos citado en un capítulo anterior, representados por los escritos de Montesquieu, de Brosses, Lafitau, Démeunier y otros. El reconocimiento de la gran diversidad de formas de la vida social, de las instituciones, costumbres y creencias, fue el punto de partida. Las comparaciones entre los indios de Norteamérica y los pueblos de la antigüedad, entre las costumbres religiosas del antiguo Egipto y las del Africa occidental moderna, y entre diferentes pueblos no civilizados mostraron que, bajo la diversidad, se podían descubrir ciertas semejanzas. El objetivo del método comparativo era revelar dichas semejanzas entre los pueblos distintos y dispersos. Según Démeunier, la comparación de los usos de diferentes pueblos nos permitiría descubrir lo que llamó su «espíritu» y hoy llamaríamos su significado. Lafitau y otros pensaban que las costumbres de los tiempos antiguos podrían entenderse mejor gracias a las semejanzas que presentaban con costumbres de pueblos no civilizados de épocas recientes posteriores. Ese uso de la comparación se ha mantenido hasta la actualidad. Los estudiosos de la antigua Grecia arrojaron luz sobre la sociedad de aquella época mediante comparaciones con rasgos de la vida social de los pueblos primitivos. *La rama dorada* de Frazer, uno de los clásicos de la antropología social, comenzó como un intento de entender la costumbre por la cual en tiempos antiguos el sacerdote del templo de Nemi obtenía su cargo matando a su predecesor. Buscó la explicación examinando costumbres semejantes en otros lugares, lo que le condujo a investigar comparativamente muchas costumbres y creencias diferentes tanto de los pueblos no civilizados como de los pueblos de la antigüedad.

El método comparativo, o el uso de paralelos entre los hábitos y las costumbres de un pueblo y otro, que empezó a utilizarse en el siglo XVIII, suponía el principio enunciado por Bergier en 1767 de que *partout les hommes se ressemblent.* En el siglo XIX recibió el nombre, pedante y engañoso, de «unidad síquica» de la humanidad. El principio real es el de que, como los seres humanos, tal como los

conocemos, son el mismo tipo de criaturas, es probable que, cuando están asociados en la vida social, creen en regiones diferentes, e independientemente, formas de asociación con semejanzas en sus instituciones.

Si deseamos una fecha, podemos escoger la de 1870 como la del comienzo de la antropología social. Una de las misiones del nuevo estudio era explorar las semejanzas de los rasgos sociales en diferentes regiones mediante el estudio de las fuentes etnográficas e históricas. Tylor recopiló y comparó las diferentes creencias sobre el alma humana y su supervivencia después de la muerte. McLennan llamó la atención sobre la existencia en regiones diferentes de una costumbre por la que cada uno de los grupos (clanes) en que la sociedad estaba dividida, estaba asociado con una especie particular de animal o de planta, asociación que se expresaba en el ritual o en los mitos. A esa clase de costumbres McLennan les dio el nombre de «totemismo». Frazer, a petición de Robertson Smith, recopiló la información existente sobre ella para un artículo de la *Enciclopedia Británica,* que posteriormente se publicó en forma de libro en 1887 y se amplió en 1910 para formar los cuatro volúmenes de *Totemism and Exogamy.* Morgan recopiló los sistemas de nomenclatura usados para las relaciones de parentesco y matrimonio existentes en el mundo entero y reveló las semejanzas dispersas por regiones muy alejadas de los que llamó «sistemas clasificatorios». Frazer, una vez más a petición de Robertson Smith, y para la *Enciclopedia Británica,* recopiló los datos sobre las costumbres conocidas con el nombre de «tabú». Su obra *La rama dorada,* en su forma final ampliada, es un corpus de costumbres y creencias procedentes del mundo entero. En época posterior comenzó una recopilación de datos sobre la creencia en la inmortalidad, de la que, sin embargo, sólo completó dos volúmenes.

Aquel examen exploratorio de costumbres y creencias para mostrar su diversidad y semejanzas subyacentes constituyó la principal contribución de los primeros antropólogos sociales a la formación del tema como disciplina metódica. Una cosa que reveló aquella labor de recopilación fue que, a pesar de la gran diversidad de las sociedades

primitivas, había ciertos rasgos de costumbre y creencia que se encontraban en sociedades muy alejadas unas de otras y sin conexión o comunicación mutuas documentadas. En consecuencia, no era posible explicar las semejanzas como debidas a lo que los etnólogos llaman «préstamo» o «difusión», sino que requerían otro tipo de interpretación. Así pues, el problema a que se enfrentaban los antropólogos sociales era el de cómo reducir las diferencias y semejanzas de costumbres y creencias sociales a alguna clase de orden.

La idea rectora que habían recibido del siglo anterior era la de progreso; así pues, el estudio del progreso se convirtió en la misión principal del estudio. Se reconoció, como había señalado Comte, que para hacer un estudio del progreso había que considerar a la humanidad como un todo. En épocas diferentes regiones distintas hacen contribuciones al desarrollo general del conocimiento humano o de la vida humana. La región semítica, por ejemplo, fue la que proporcionó la forma de escritura alfabética que ahora está tan difundida.

El desarrollo progresivo de la humanidad puede verse de la forma más fácil en las técnicas materiales. El general Pitt-Rivers se interesó por el desarrollo de las armas, desde sus formas más sencillas hasta las más avanzadas. Regaló su colección, ampliada para que incluyera muchos otros tipos de producciones materiales, a la Universidad de Oxford como museo de tecnología comparada que sirviera para ilustrar los progresos de la humanidad, por lo que era muy diferente de un museo etnológico que ilustre sobre las formas de vida de los diferentes pueblos del mundo. En algunos casos, el estudio de las técnicas puede dar una idea del orden del desarrollo. El arco compuesto constituye un progreso con respecto al arco simple; la ballesta derivaba del arco ordinario. Así podían presentarse las etapas sucesivas del avance técnico.

En el siglo pasado se supuso que los pasos o etapas sucesivas de Comte habían producido una teoría del progreso en el pensamiento humano, la teoría de las tres etapas. La primera etapa era la de la religión, dividida, a su vez, en tres, representadas por la religión de los salvajes

a la que Comte denominó fetichismo, por el politeísmo que sucedió a ésta y por el monoteísmo que le sucedió; la segunda etapa era la de la metafísica; la tercera y última etapa iba a ser la del positivismo, en la que el pensamiento no estaría controlado ni por la religión ni por la metafísica, sino por la ciencia positiva.

La esperanza de descubrir etapas sucesivas de desarrollo en las instituciones produjo hipótesis especulativas, que se convirtieron en obstáculos graves para el desarrollo de una antropología social científica. Un ejemplo lo constituye lo que se llamó la teoría matriarcal. Se descubrió que en algunas sociedades la filiación, la sucesión y la herencia de la propiedad podían transmitirse por la línea femenina, de modo que un hombre pertenecería al grupo del hermano de su madre o podría heredar la propiedad o la posición social de éste. La hipótesis era que esas condiciones representaban supervivencias de una primera condición de la sociedad, de cuya existencia no hay la más mínima prueba, en la cual el parentesco se contaba exclusivamente a través de las mujeres y no se reconocía relación entre el padre y el hijo. Dicha hipótesis, formulada independientemente por Bachofen y McLennan, y desgraciadamente aceptada por todos los autores, por Tylor, Frazer, Morgan, Durkheim y muchos otros, entorpeció enormemente el estudio del parentesco hasta el comienzo de este siglo, e incluso después siguió ejerciendo una influencia perniciosa no sólo sobre la teorización sino también sobre la observación.

Un ejemplo más destacado de aquel intento por parte de los antropólogos de establecer mediante el razonamiento *a priori* un orden de sucesión de las instituciones sociales o de las formas de la sociedad lo constituye la obra *Ancient Society* del americano Lewis Morgan, publicada en 1877. Haciendo uso de su extenso conocimiento etnográfico, intentó formular un esquema de las etapas sucesivas del desarrollo humano, que —según pensaba— representaban pueblos existentes. Sus teorías eran absolutamente acientíficas y ahistóricas, pero tenían cierto encanto romántico y, tal como las presentó Engels, actualmente son una parte esencial del marxismo ortodoxo.

Con frecuencia se usa la expresión «antropología evolu-

cionista» para referirse a esas teorías de las etapas sucesivas. En realidad, se basan en la concepción del progreso. Morgan, por ejemplo, concebía la historia de la humanidad como un proceso de perfeccionamiento material y moral continuo. Dichas teorías se oponen directamente a la idea de evolución social, pues un rasgo esencial de la evolución es el de que es un proceso de desarrollo divergente. Todas las formas de sociedad existentes en tiempos recientes representan el resultado final de dicho desarrollo divergente, de igual forma que los insectos, las aves y los mamíferos representan el resultado final de los desarrollos divergentes de la evolución orgánica. Por otro lado, el progreso, como proceso de perfeccionamiento, se concibe a lo largo de una única trayectoria, como el perfeccionamiento paso a paso de las condiciones de la vida social.

La antropología social primitiva heredó del siglo XVIII la idea de la «historia conjetural», la idea de que el origen y desarrollo de determinado rasgo de la vida social puede descubrirse gracias al razonamiento *a priori* a partir de los «principios conocidos de la naturaleza humana». La suposición consiste en que, puesto que sabemos cómo actúan y piensan los seres humanos, podemos hacernos una idea bastante aproximada de cómo llegaron a crear determinada creencia, costumbre o institución social. Así pues, en la antropología primitiva el origen de varios rasgos de la vida social era un tema de especulación constante. Hubo varias teorías sobre el origen de la religión. Tylor ofreció una teoría sobre el origen de la creencia en la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo. Quizás el mejor ejemplo de ese tipo de cosas lo proporcione el totemismo, cuyo origen pasó a ser un tema favorito de especulación y discusión. Van Gennep, en un examen de conjunto del tema en 1920, pudo enumerar treinta y nueve teorías sobre el origen del totemismo que se habían lanzado desde 1870 hasta la fecha. Cada autor que se ocupó del tema lanzó su propia teoría. Había gran abundancia de hipótesis y una falta absoluta de consenso.

A finales del siglo XIX algunos estudiosos del tema empezaron a pensar que aquellas especulaciones sobre el origen de los rasgos de la vida social, o sobre el orden de

desarrollo de las instituciones, en lugar de contribuir al avance de la ciencia, lo obstaculizaban. Si la antropología social había de ser una ciencia experimental, debía admitir sólo hipótesis experimentales y negarse a considerar cualesquiera otras. Una hipótesis experimental es la que puede contrastarse por referencia a observaciones. Resulta imposible poner a prueba las hipótesis sobre los orígenes o sobre la sucesión de las instituciones sociales, ni mediante testimonios históricos ni mediante la observación de las sociedades existentes. En consecuencia, no hay lugar para ellas en un estudio experimental.

La idea de «origen» presenta un carácter ambiguo. Se puede considerar que significa las condiciones y acontecimientos particulares por las que determinado rasgo de la vida social, como, por ejemplo, el totemismo, apareció en una región y época particulares, su origen *histórico*. O puede existir una concepción de un proceso causal repetido, de modo que, por ejemplo, el mismo tipo de proceso causal habría producido el totemismo en épocas y regiones diferentes. Los orígenes históricos sólo pueden descubrirse mediante las investigaciones históricas. Una hipótesis sobre el origen causal sólo puede basarse en la observación efectiva de por lo menos un ejemplo del proceso. Las teorías sobre el origen lanzadas en el siglo pasado no proporcionaban ni conocimiento histórico ni científico.

La mayoría de las veces las teorías sobre el origen de determinada categoría de costumbres se basaban en una suposición no expresa sobre la naturaleza de las costumbres en cuestión. La teoría de Tylor sobre el origen de la religión se basaba en su concepción de la religión como conjunto de creencias a las que se había llegado mediante procesos de razonamiento erróneos. Las teorías sobre el origen del totemismo se basaban en suposiciones sobre la naturaleza de las creencias y prácticas totémicas. En lugar de las especulaciones del siglo pasado sobre los orígenes, los antropólogos de este siglo se ocupaban de los problemas de determinar la naturaleza de las instituciones, costumbres y creencias encontradas en las sociedades primitivas. Historiadores como Fustel de Coulanges, Henry Maine y Robertson Smith hicieron contribuciones importantes a la

antropología social. Este último es especialmente importante como iniciador del estudio sociológico de la religión en su obra sobre la religión semítica.

A finales del siglo XIX la antropología social inglesa recibió una profunda influencia de la obra de Emile Durkheim y los autores que colaboraron con él en *L'Année Sociologique*. Durkheim había recibido la influencia no sólo de Montesquieu y Comte, sino también de autores ingleses, Herbert Spencer, Robertson Smith, Frazer y otros. El objetivo de su vida y de su obra fue poner los fundamentos firmes de una ciencia de la sociología comparada, y reconoció la inmensa importancia para dicha ciencia del estudio sistemático de las formas de la vida social o de los pueblos primitivos o no civilizados.

Los sociólogos franceses criticaban los métodos y las teorías de los antropólogos sociales ingleses. Una de sus críticas era la de que, al centrar su atención en las cuestiones del origen, desatendían cualquier clase de estudio de la función social de las instituciones, costumbres y creencias de que trataban. Dos costumbres que pueden parecer semejantes pueden desempeñar funciones diferentes en las sociedades en las que existan, por lo que no serán comparables propiamente. Sólo se puede descubrir la función mediante el examen del lugar que ocupa en el sistema social de que forma parte.

Otra crítica era la de que muchas de las teorías de los antropólogos eran sicológicas más que sociológicas y se basaban en una sicología intelectualista. Los sociólogos franceses sostenían que los fenómenos sociales necesitan explicación sociológica, que para entender la religión, por ejemplo, hay que estudiarla como un fenómeno social específico. Robertson había sido el iniciador de esa posición y Durkheim reconoció la influencia de dicho autor en su obra. Una religión particular debe examinarse como parte del sistema social en el que exista, y no puede explicarse mediante teorías sicológicas. Esto es pura y simplemente una aplicación más desarrollada de la concepción que tenía Montesquieu del derecho. Así, el totemismo en Australia, o el culto a los antepasados en una tribu africana se han examinado en su función social, en el papel que desempe-

ñan en una sociedad organizada de determinada manera.

Otra influencia importantes fue la de A. C. Haddon, de Cambridge. Criticó el método comparativo, tal como lo usaron Frazer y otros, e insistió en la necesidad de que los estudios comparados se basaran en lo que llamaba «estudios intensivos de las sociedades particulares». Haddon comenzó su carrera como zoólogo, y sabía perfectamente que la morfología y fisiología comparadas tienen que basarse en estudios anatómicos y fisiológicos cuidadosos de especies particulares. Sostenía que gran parte de los datos usados por los antropólogos sociales eran de valor dudoso y poco dignos de crédito, dado que procedían, no de descripciones de observadores con preparación científica, sino de misioneros y viajeros que carecían de preparación para la observación de los hechos sociales. Además, afirmaba que, para entender cualquier costumbre o creencia de una sociedad primitiva, no basta con compararla con casos semejantes de otro lugar, sino que hay que estudiarla también en su relación con el sistema particular de costumbres y creencias de que forma parte. Por tanto, lo que se necesitaba era trabajo de campo realizado por investigadores adecuadamente preparados cuya misión consistiría no sólo en registrar los rasgos de la vida social, sino también en interpretarlos mediante un análisis de sus influencias mutuas. La expedición de Cambridge al estrecho de Torres en 1898 señaló el comienzo de una nueva fase en el desarrollo de la antropología social. Desgraciadamente, Haddon pensaba que la persona idónea para interpretar las costumbres y creencias sociales sería un sicólogo que acompañaba a la expedición; aquella sección del informe nunca llegó a publicarse ni a escribirse siquiera. Pero los investigadores de campo del siglo XX pusieron en práctica las ideas de Haddon.

En el siglo XIX la labor teórica en antropología social estuvo separada de la labor de observación. El antropólogo teórico no se encargaba personalmente de la observación de las sociedades primitivas, sino que recopilaba hechos procedentes de los escritos de otros. Sobre esa base no se puede establecer una ciencia satisfactoria; pues en el método experimental el razonamiento, el análisis y la observación van combinados íntimamente en un proceso conti-

nuo de investigación. El antropólogo teórico que no haya vivido durante un tiempo en contacto continuo con un pueblo primitivo estará en una situación de grave desventaja para intentar usar el material proporcionado por otros. En consecuencia, ahora se reconoce que una parte esencial de la preparación de un antropólogo social es realizar por lo menos una investigación de campo. Por otro lado, el investigador de campo tiene que estar equipado con un conocimiento de las teorías e hipótesis de la materia. Su misión consiste en poner a prueba las hipótesis existentes basándose en sus observaciones, que, a su vez, pueden ponerse a prueba mediante estudios comparados y observaciones sobre otras sociedades.

Esencialmente, la antropología social consiste en la comparación de diferentes formas de vida social, de sociedades primitivas unas con otras, con sociedades antiguas sobre las que tenemos conocimiento histórico y con las sociedades avanzadas actuales. El objetivo de la comparación en dichos estudios es obtener clasificaciones y generalizaciones; podemos llamar a eso uso «sistemático». Pero las comparaciones pueden usarse para el objetivo completamente diferente de formular una hipótesis histórica o genética.

Los dos métodos comparativos diferentes pueden ilustrarse adecuadamente mediante el ejemplo del estudio del lenguaje. El siglo XIX fue testigo del desarrollo de la lingüística histórica. Mediante la comparación de lenguas se puede mostrar que algunas de ellas están relacionadas «genéticamente». Se puede demostrar que las lenguas germánicas (inglés, holandés, alemán, noruego, etc.) tuvieron un origen común en determinado momento del pasado, y los lingüistas han podido mostrar que la mayoría de las lenguas de Europa y muchas de la India tienen un origen común. Las lenguas se clasifican genéticamente en «familias» y «ramas» de familias, y las lenguas germánicas son una rama de la familia indoeuropea. Desde 1880 aproximadamente apareció un tipo diferente de estudio del lenguaje, la lingüística general, que actualmente es una rama científica establecida. En este estudio se usa la comparación de unas lenguas con otras, no para descubrir relaciones históricas o genéticas entre ellas, sino para descubrir y for-

mular las características generales del lenguaje como tipo especial de fenómenos sociales. Su objetivo es realizar, no una clasificación genética, sino una clasificación mediante tipos morfológicos.

La «reconstrucción» de la historia no entra dentro de las actividades del antropólogo social; puede dejar que se encarguen de ella los etnólogos, arqueólogos y «antropólogos históricos». El uso de la comparación por parte del antropólogo social es semejante a su uso en la lingüística general o en la zoología comparada. Su objetivo es llegar a generalizaciones válidas sobre la naturaleza de la sociedad y de los fenómenos sociales mediante el estudio sistemático de las semejanzas y las diferencias. Mediante el uso de la generalización abstracta se distinguen las características más generales, esenciales y permanentes de la vida social de las accidentales y variables.

Ha habido quienes han pensado que la razón para estudiar las sociedades de los salvajes es la de que pueden revelarse, así, las condiciones sociales de nuestros antepasados de épocas antiguas. La comprensión correcta de la teoría de la evolución acaba con esa idea. Los aborígenes australianos no representan una raza de la que nosotros descendamos, sino una raza especializada resultante de la divergencia racial que se ha producido en la especie del *homo sapiens*. De igual modo, la forma de la sociedad australiana es una forma especializada que resultó del desarrollo divergente que es un rasgo esencial de la evolución social. Por su condición de forma especializada —no ancestral— es por lo que la sociedad de los aborígenes australianos es valiosa para el estudio comparado. Si deseamos llegar a conseguir un conocimiento científico de la naturaleza de la sociedad humana, sólo podemos hacerlo mediante la comparación sistemática de tipos diferentes de sociedad, y cuanto más diferentes sean mejor. Así como el estudio de las formas menos evolucionadas de la vida orgánica es esencial en biología, así también el estudio de las formas menos evolucionadas de la sociedad es esencial para una ciencia de la sociología.

IV

LA ESTRUCTURA SOCIAL

Whewell, en su *Novum organon renovatum*[1], define la ciencia inductiva com «la aplicación de ideas claras y apropiadas a un conjunto de hechos», y dice que requiere un proceso doble de «explicación de los conceptos» y «conexión de los hechos». Cada ciencia ha de avanzar por medio de sus conceptos *apropiados,* lo que requiere la creación de un sistema coherente de términos técnicos. «En una ciencia avanzada, la historia del lenguaje de la ciencia es la historia de la propia ciencia... El principio fundamental y norma suprema de una terminología científica es que los términos han de crearse y asignarse de modo que sean adecuados para enunciar simple y claramente una proposición general cierta». La antropología social todavía no es una ciencia avanzada; todavía no tiene un sistema coherente de conceptos denotados por términos técnicos aceptados y usados con el mismo sentido por todos los estudiosos de la materia. Eso es resultado, y al mismo tiempo señal, de la inmadurez de la ciencia. Una de las dificultades con que ha de enfrentarse el lector de la literatura antropológica es el hecho de que diferentes autores usen la misma palabra con significados distintos, y a veces muchos términos antropológicos se usan de forma ambigua o sin definición precisa.

Para evitar el pensamiento confuso y acientífico, es necesario obtener, y tener en cuenta constantemente, una idea clara de la naturaleza de la realidad empírica de que tenemos que tratar en la antropología social, y a la cual deben referirse todos nuestros conceptos y teorías. Sólo de esa

1. 3.ª ed., 1858.

forma podemos evitar la falacia de la «concreteness fuera de lugar» que resulta de tratar las abstracciones como si fueran realidades concretas, error que resulta difícil de evitar. Existe la tendencia a concebir las «sociedades» como si fueran entidades discontinuas independientes. Eso deriva de Aristóteles, para quien una sociedad era una *koinonia politike,* una asociación política como la ciudad-estado griega. El conjunto de personas que viven en una zona determinada y están sometidas a una autoridad política única es simplemente un tipo de asociación. Podríamos preguntar: «¿Es el Imperio Británico una "sociedad" o, si no, cuántas sociedades distintas lo integran?». La Iglesia Romana, como asociación religiosa o eclesiástica, es tanto una sociedad como una asociación política del tipo de Estados Unidos. Es necesario evitar la tendencia a considerar las sociedades como entidades discontinuas, como hizo Herbert Spencer.

La realidad empírica de que trata la antropología social, mediante la descripción, el análisis y los estudios comparados, es el proceso de la vida social de una región determinada durante un determinado período de tiempo. La vida social como realidad fenoménica es un proceso que se compone de una multitud de influencias mutuas y de acciones combinadas. Los acontecimientos particulares de la vida social son los hechos a los que debemos aplicar todos nuestros conceptos y teorías. Para hacer una descripción de la vida social debemos describir ciertos rasgos *generales* que parezcan importantes o pertinentes para nuestras investigaciones, y esas descripciones generalizadas son las que proporcionan los *datos* de la ciencia. Es evidente que tiene importancia la forma como se obtienen dichos datos, ya procedan de la observación directa o de los hechos particulares, de las manifestaciones de los informadores o de los testimonios históricos.

Durante un período limitado los rasgos generales de la vida social de una región particular pueden permanecer inalterados o pueden cambiar en aspectos de poca importancia. En otros casos, especialmente si tomamos un período suficientemente amplio, habrá cambios importantes en algunos rasgos. Podemos distinguir una descripción *sincrónica,* en la que se toma la vida social tal como es en

una época determinada sin hacer referencia a los cambios de sus rasgos generales, de una descripción *diacrónica,* que describe dichos cambios.

Dos conceptos muy importantes son el de *estructura social* y el de *organización social.* El concepto de estructura se refiere a la distribución de las partes o componentes relacionados mutuamente en una unidad más amplia. Podemos hablar de la estructura de una casa, con lo que nos referimos a la distribución de las paredes, techo, habitaciones, escaleras, pasillos, etc., y, en última instancia, a una distribución de los ladrillos, piedras, maderas, etc. Podemos hablar de la estructura de una obra musical como distribución de sonidos sucesivos, y podemos decir que la estructura de una fuga o sonata es semejante en la *forma* a la de otra. La estructura de una molécula es la distribución de sus átomos componentes unos en relación con los otros. La estructura de un cuerpo humano es, en primer lugar, una distribución de tejidos y órganos, pero, en última instancia, es una distribución de células vivas y muertas y de fluidos intersticiales.

Los componentes en última instancia de la estructura social son seres humanos individuales considerados como actores en la vida social, es decir, como *personas,* y la estructura consiste en la distribución de las personas unas en relación con las otras. Los habitantes de Europa están distribuidos en naciones, lo que constituye, por tanto, un rasgo estructural de la vida social de Europa. En una aldea podemos encontrar una distribución de personas en familias, lo que constituye una vez más un rasgo social. En una familia, la estructura se compone de las relaciones mutuas entre el padre, la madre y los hijos.

Así pues, al buscar los rasgos estructurales de la vida social, buscamos primero la existencia de grupos sociales de todas clases, y examinamos también la estructura interna de los grupos que encontremos. Pero, además de la distribución de las personas en grupos y dentro de dichos grupos, encontramos también una distribución en clases y categorías sociales. Las distinciones sociales entre hombres y mujeres, entre jefes o nobles y súbditos, entre patriarcas y plebeyos, entre brahmanes, sudras e intocables, son ras-

gos estructurales importantes, si bien no podemos decir que constituyan grupos sociales. Además, un rasgo estructural de la mayor importancia es la distribución de las personas en relaciones diádicas, de persona a persona, como las existentes entre el amo y el criado, o, en el caso de las sociedades primitivas, entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. En últimas instancias, una estructura social se revela bien en las influencias mutuas entre los grupos, cuando una nación entra en guerra con otra, bien en influencias mutuas entre las personas.

Mientras que la estructura se refiere a distribuciones de personas, la organización se refiere a distribución de actividades. Podemos decir que un jardinero o un campesino organiza su propio trabajo cuando asigna diferentes tareas a las distintas estaciones del año. La organización social es la distribución de las actividades de dos o más personas que se amoldan para componer una actividad combinada. Un ejemplo es la organización del trabajo en una fábrica, mediante la cual el gerente, el capataz, los obreros, tienen que ejecutar determinadas tareas propias de cada uno de ellos como parte de una actividad total. Un grupo organizado, que puede componerse de dos personas únicamente, es aquel en que los miembros se combinan en una actividad conjunta en la cual cada uno tiene asignada una función. No obstante, no podemos considerar dichos grupos como rasgos de la estructura social, a no ser que presenten cierta permanencia. Un equipo de fútbol es un grupo organizado, pero la congregación de gentes que ayudan a sacar de una zanja un coche volcado no lo es.

Podemos ilustrar esos conceptos de estructura y organización mediante el ejemplo del ejército moderno. La estructura consiste, en primer lugar, en la distribución en grupos: divisiones, cuerpos de ejército, regimientos, compañías, etcétera; y, en segundo lugar, en la distribución del personal en graduaciones: generales, coroneles, comandantes, cabos, «otras graduaciones», etc. Una graduación no es un grupo; los comandantes, por ejemplo, no constituyen un grupo social, sino una categoría social, como los fontaneros, los impresores o los catedráticos de universidad. Pero la distribución en graduaciones es un rasgo esencial de la

estructura del ejército. La organización del ejército consiste en la asignación de actividades de diferentes tipos a los grupos y a los individuos, ya sea en época de paz o durante las operaciones militares efectivas. Un ejército moderno es el mejor ejemplo de una estructura enormemente organizada; un Estado socialista tendría que ser algo semejante.

La mejor forma de mostrar claramente lo que es el concepto de estructura social es poner un ejemplo, y podemos tomar el sistema estructural de las tribus de una parte de Australia occidental, tal como era en otra época. La base esencial de la estructura la proporcionaba la división del país en una serie de territorios distintos y delimitados. Cada hombre pertenecía, por nacimiento y durante toda su vida al de su padre y al del padre de su padre. Los hombres así relacionados con un territorio particular constituían un grupo social distinto que llamamos «clan», y ésa era una unidad de importancia fundamental en la estructura social. Una mujer pertenecía también al clan de su padre, pero como el matrimonio entre personas de un mismo clan estaba prohibido, las mujeres se casaban con hombres de otros clanes y pasaban a pertenecer al territorio del marido.

Los hombres de un clan, junto con sus esposas, procedentes de otros clanes, y sus hijos, formaban un grupo que convenimos en llamar *horda,* que ocupaba el territorio del clan. La horda acampaba agrupada como una unidad tanto en su propio país como cuando estaba de visita en territorios amigos. Podemos decir que una horda era políticamente autónoma, estaba sometida a la autoridad de los ancianos, y era autosuficiente económicamente. Probablemente no superara, por regla general, la cifra de cincuenta personas.

La estructura interna de la horda era una división en familias, cada una de las cuales se componía de un hombre con su esposa o esposas y sus hijos(as) pequeños. Era un grupo doméstico sometido a la autoridad del hombre, que disponía de su propio hogar y abrigo y de su propio suministro de comida. La familia como grupo se formaba con el matrimonio y el nacimiento de los hijos y finalizaba

como grupo separado a la muerte del marido, con lo que sólo tenía existencia continuada durante un número de años limitado. El clan era un grupo permanente, que los propios nativos consideraban había nacido al comienzo del mundo y era eterno; a medida que iba perdiendo miembros por defunción, el nacimiento de nuevos miembros sustituía a éstos. La continuidad de la horda como grupo de personas que vivían juntas de forma regular era algo diferente. Los miembros masculinos del clan constituían el núcleo permanente de la horda, pero los miembros femeninos salían de ella al casarse, y otras mujeres entraban en ella como esposas de los hombres.

Había sistemas de estructura más amplios. Una serie de clanes tenían la misma lengua y costumbres semejantes; en consecuencia, formaban una comunidad lingüística, que denominamos *tribu*. A diferencia de las tribus de otras regiones, en este caso no era un grupo unido políticamente; los miembros de una tribu no se unían para ninguna acción combinada. Hordas de la misma tribu o de tribus diferentes podían vivir en paz unas con otras o en ocasiones podían entablar combates.

Personas de hordas y tribus diferentes estaban vinculadas mutuamente mediante el sistema de parentesco. Un hombre estaba vinculado por medio de alguna relación de parentesco, próxima o lejana, con cualquier persona con quien tuviera algún contacto social, independientemente de la horda o tribu a la que perteneciera. La base del cómputo consistía en las relaciones genealógicas efectivas, incluidas las existentes entre miembros de un clan. Los parientes de una persona determinada se clasificaban en una serie limitada de categorías, cada una de ellas denotada por un término de parentesco, pero distinguida en la categoría, según fuera más próxima o más lejana. El comportamiento recíproco de dos personas cualesquiera con respecto a otra dependía de la relación que mantuvieran en la estructura del parentesco. La estructura era una distribución compleja de relaciones diádicas, de persona a persona. Un hombre particular estaba vinculado íntimamente, a través de su madre, con el clan de ésta y con sus miembros. Siempre podía visitar su terri-

torio y vivir con la horda, a pesar de no ser miembro del clan ni poder llegar a serlo. Miembros diferentes de un clan determinado estaban vinculados de esa forma con otros clanes distintos. La misma consecuencia se desprendía del hecho de que un hombre estuviera vinculado con el clan de su madre y con el clan del que procedía su esposa. Cada persona tenía su posición particular en la estructura de parentesco total. Incluso dos hermanos de sangre podían casarse en clanes diferentes, si bien tenían la misma vinculación con el clan de su madre.

Existe una división de la sociedad en dos mitades, y dicha división se da en una serie de tribus. Cada clan pertenece a una de las mitades. Podemos representar a las mitades por medio de los símbolos I y II. Esencialmente, el sistema es una clasificación o agrupación de clanes, que penetra a través de la clasificación en tribus o comunidades lingüísticas. Un hombre distingue los clanes con los que tiene relación según que pertenezcan a su propia unidad o a la otra. Existe otra dicotomía de la sociedad en dos divisiones mediante alternancia de generaciones, que podemos representar por los símbolos *x* e *y*. Si un hombre pertenece a la división *x*, sus hijos serán *y*, cosa que también será su padre, mientras que el padre de su padre y el hijo de su hijo serán *x*, como él mismo. Por consiguiente, cada clan contiene en todo momento personas de ambas divisiones. Así pues, existe una cuádruple división de la sociedad, en lo que podemos llamar «secciones», que son cuatro: *Ix, Iy, IIx, IIy*. Dichas secciones llevan nombres como banaka, burong, kariera y paldjeri. De acuerdo con las leyes de esas tribus, un hombre sólo puede casarse con una mujer que pertenezca a una de las categorías en que sus parientes estén distribuidos, la que incluye la hija del hermano de su madre. El resultado es que debe encontrar una esposa en la división de su propia generación y en la mitad opuesta a la suya; un hombre de Ix debe buscar esposa en IIx; en la tribu kariera un hombre de la sección banaka tenía que buscar esposa en la sección burung. Si por «grupo social» entendemos un conjunto de personas con cierta cohesión, en ese caso los clanes y hordas son grupos en ese sentido, pero no las secciones. Proporcionan un tipo de clasificación

de las personas dentro de la estructura de parentesco intertribal, y forman parte de dicha estructura.

Debemos citar otros aspectos de la estructura social. Cada clan es un grupo totémico distinto, con sus propios centros-tótem dentro de su territorio, sus propios mitos sobre el origen de los rasgos topográficos del territorio y de esos lugares sagrados y sus propios ritos, que se realizan con el objetivo manifiesto de mantener la continuidad de la naturaleza y de la sociedad. Cada clan tiene su solidaridad y continuidad totémicas propias, que lo diferencian de otros clanes. Pero, además, existen ceremonias totémicas y ritos religiosos para la iniciación de los muchachos en las que varios clanes se unen y cooperan. De vez en cuando se celebran reuniones de clanes en el territorio de uno de ellos; según las ocasiones, se reúnen diferentes agrupaciones de clanes, dado que a una reunión celebrada en el territorio de un clan determinado asistirán exclusivamente los clanes amigos y vecinos. Los clanes y sus reuniones son los que proporcionan la estructura religiosa de la sociedad.

Podemos considerar que cada una de dichas reuniones crea un grupo político temporal, pues en ellas se resuelven los conflictos entre clanes o entre miembros individuales de clanes diferentes bajo la autoridad de la opinión pública congregada. En eso es en lo que esa tribus se acercan más a una organización política más amplia que la horda.

En esas tribus, como en otros sitios de Australia, existía una circulación continua de determinados tipos de artículos mediante intercambios de regalos, con lo que pasaban de una horda a otra. Dichos intercambios eran menos importantes desde el punto de vista económico que del de mantener las relaciones de amistad.

En muchas sociedades un elemento importante del sistema estructural es la división en clases sociales, como, por ejemplo, la división entre jefes y súbditos en Polinesia. En las tribus australianas no existen distinciones de esa clase, excepto la que se basa en el sexo y la edad, pero ésta es muy importante. Los hombres y las mujeres tienen ocupaciones diferentes. En todos los asuntos sociales ejercen la autoridad los ancianos, que son también los dirigentes rituales.

Esta descripción de un sistema estructural en un pueblo primitivo puede contribuir a aclarar ciertas cuestiones. Para llegar a realizar una descripción de un sistema estructural, no sólo tenemos que considerar los grupos sociales, como la familia, el clan y la horda, en el caso de la Australia occidental, junto con la estructura interna del grupo y las relaciones entre los grupos, y también las clases sociales, sino que, además, hemos de examinar el conjunto total de las relaciones, establecidas socialmente, de persona a persona, como en el sistema de parentesco australiano. La realidad social de los grupos y de las clases consiste en la forma en que afectan a las relaciones mutuas de las personas, según que pertenezcan al mismo grupo o a diferentes grupos o clases. Desde este punto de vista, la estructura de una región en una época determinada consiste en el conjunto total de relaciones en que participan las personas de dicha región.

En cualquiera de las relaciones de que se compone la estructura social se espera que una persona observe determinadas reglas o normas de comportamiento. Para referirse a esto se usa el término *institución*, que es un sistema establecido o reconocido socialmente de normas o pautas de conducta referentes a determinado aspecto de la vida social. Las instituciones familiares de una sociedad son las normas o pautas de comportamiento que se espera observen en su conducta los miembros de la familia en sus relaciones mutuas. Existen pautas o normas de conducta de un padre para con sus hijos, de una esposa para con su marido y viceversa, de un hijo para con uno de sus padres, de un hermano para con su hermano o hermana. Se trata de las instituciones aceptadas en una sociedad particular, porque establecen, con cierto grado de flexibilidad, la conducta *adecuada* de una persona en una relación determinada. Definen el modo como se espera que se comporte una persona, y también la forma como puede esperar que los demás se comporten. No todo el mundo se comporta siempre como debe, como se espera que lo haga; en todas las sociedades son frecuentes las desviaciones de mayor o menor importancia; a ellas corresponden *sanciones* de diferentes clases. Por consiguiente, la estructura social debe des-

cribirse mediante las instituciones que definen la conducta apropiada, o exigida, de las personas en sus diferentes relaciones. Los rasgos estructurales de la vida social de una región determinada consisten en todas esas distribuciones permanentes de las personas en relaciones institucionales que se revelan en las acciones e influencias mutuas cuya totalidad constituye la vida social.

Una cuestión que debemos citar, aunque sólo podamos tratarla brevemente, es la de la continuidad estructural. Podemos considerar en primer lugar la continuidad de los grupos sociales. Un grupo del tipo de una nación, una tribu o un clan puede tener una existencia permanente, a pesar de que sus miembros están cambiando continuamente, dado que pierde unos por defunción y adquiere otros por nacimiento. Una sociedad científica pierde miembros por defunción o dimisión, pero los sustituye eligiendo a nuevos miembros. La Academia Francesa sigue conservando su identidad, a pesar de que actualmente sus miembros son un conjunto de personas enteramente diferentes de los miembros que la componían en el siglo XVIII.

El mismo tipo de continuidad podemos observar en las clases sociales. En una sociedad polinesia, la clase de los jefes es permanente, dado que, cuando un jefe muere, se lo sustituye, a veces por su hijo mayor. Una clase profesional puede tener el mismo tipo de continuidad; a medida que van muriendo doctores o abogados, nuevos titulados de la profesión van ocupando sus lugares. Un regimiento del ejército puede tener una existencia permanente, aunque cambien de modo más o menos continuo las personas que lo forman, y, aunque los tenientes pasen a ser capitanes y después comandantes y coroneles, la distribución de las graduaciones sigue siendo la misma. Estados Unidos siempre tiene un presidente, e Inglaterra tiene un rey, aunque la persona que ocupe esa posición dentro de la estructura social cambie de vez en cuando. La Cámara de los Comunes inglesa o la Cámara de Representantes de Estados Unidos mantiene su continuidad, a pesar de los cambios en sus miembros que se producen en cada elección.

Así, como la estructura social es una ordenación de las personas en roles y relaciones institucionalizadas, la conti-

nuidad estructural es la continuidad de dichas ordenaciones. Podemos expresar esto adecuadamente mediante las ideas de materia y forma. En la continuidad estática de un edificio, tanto la materia (ladrillos, maderas, tejas, etc.) como la forma siguen siendo las mismas. En un cuerpo humano, la materia se compone de moléculas que están cambiando constantemente; mi cuerpo no se compone de las mismas moléculas que ayer, y existe la idea popular de que al cabo de siete años todas las moléculas de un cuerpo humano han sido sustituidas. Pero un organismo humano conserva su forma, exceptuando cambios como la amputación de una pierna. Así pues, la continuidad estructural de un organismo es dinámica, no estática, es un proceso en que la materia de que se compone el organismo está cambiando continuamente, mientras que la forma sigue siendo la misma. La continuidad estructural de las sociedades humanas es dinámica en ese sentido: la materia la componen los seres humanos, y la forma la conexión de éstos mediante relaciones institucionales.

Un aspecto que hay que considerar es el hecho de que los individuos cambien de posición en la estructura social durante el transcurso de su vida. Un hombre puede cambiar de nacionalidad, o abandonar una iglesia para adherirse a otra. Lo que en todos los casos está presente es el proceso por el que un ser humano comienza su vida como niño y crece hasta volverse adulto; la posición social de una persona cambia, gradualmente o a través de etapas definidas institucionalmente, como, por ejemplo, cuando de ser un niño pasa a ser un joven y después una persona mayor. En algunas sociedades africanas, un rasgo social muy importante es un sistema de grados según la edad, en el que un individuo pasa de un grado al siguiente de acuerdo con la pauta institucional.

Así pues, la estructura social debe definirse como la ordenación permanente de las personas en relaciones definidas o controladas por instituciones, es decir, por normas o pautas de comportamiento establecidas socialmente.

V

LA EVOLUCION SOCIAL

En 1860 Herbert Spencer formuló la teoría de la evolución social en un ensayo sobre «The Social Organism» y la desarrolló en sus *Principles of Sociology,* cuya publicación comenzó en 1876. Podemos decir que dicha teoría era resultado de reunir en lo que el propio Spencer llamaba una «filosofía sintética» dos ideas heredadas del siglo XVIII. Una de ellas era la idea del transformismo en la vida orgánica o, como se la ha llamado a partir de Spencer, «evolución orgánica». La otra era la idea del progreso en la sociedad humana.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII la obra de biólogos como Adanson, de Maupertuis, Buffon, Erasmus, Darwin, Cabanis y Lavépède fue debilitando la creencia en la estabilidad de las especies animales y vegetales. Dichos científicos prepararon el camino para la teoría de la evolución orgánica, que formuló por primera vez y de forma concreta Lamark en su disertación inaugural de un curso de zoología el 21 Floréal del año VIII de la Revolución (1800). Antes de Charles Darwin, hubo evolucionistas en el terreno de la biología, uno de los cuales fue Spencer, pero la publicación de *El origen de las especies* (1859) fue lo que hizo destacar a dicha teoría. La teoría del progreso humano había alcanzado su culminación con los escritores de la segunda mitad del siglo XVIII, y había llegado a ser una idea aceptada en el siglo XIX. Spencer, que había recibido la influencia de Comte, empezó su estudio de la sociedad desde el punto de vista del progreso, como puede verse en su *Social Statistics,* publicada en 1851.

No necesitamos examinar la teoría de Spencer del universo, al que consideraba en evolución, sino que podemos

limitar nuestra atención a su teoría de la evolución social. Spencer sostenía que el desarrollo de la vida orgánica y el desarrollo de la vida social de la humanidad son ejemplos de un proceso único, para el que propuso el nombre de «evolución». La idea de la evolución es la de una realización progresiva de las potencialidades de la vida orgánica, en un caso, y de la vida social, en el otro. Podemos reducir la teoría a tres proposiciones esenciales. 1) Tanto la evolución orgánica como la evolución social son procesos naturales sujetos a la ley natural. 2) El proceso de la evolución es de desarrollo divergente. Todas las diferentes especies vivientes y extinguidas de animales y plantas proceden de un pequeño número de formas primitivas y simples de la materia viva; la diversidad en las formas de la vida orgánica es resultado del desarrollo divergente, que caracteriza a la evolución. De igual forma, las diferentes formas de vida social existentes en la actualidad o conocidas gracias a la historia son resultado de un proceso de desarrollo divergente. 3) Tanto en la evolución orgánica como en la social ha habido una tendencia general, que Spencer llama «avance de la organización». En la evolución orgánica, los organismos de estructura y función más complejas se han desarrollado a través de etapas progresivas a partir de otras más simples, los vertebrados de los invertebrados, los animales de sangre caliente de los de sangre fría, por ejemplo. En la evolución social, las sociedades de estructura u organización más compleja se han ido desarrollando progresivamente a partir de formas menos complejas. Así, pues, la evolución, tal como se la concibe en la teoría, es a un tiempo un proceso de diversificación en las formas de la vida orgánica o social y un proceso de «avance de la organización», orgánica o social. Hay que recordar que, como dijo T. H. Huxley, «la evolución no es una explicación del proceso cósmico, sino meramente una presentación generalizada del método y los resultados de dicho proceso».

La filosofía de Spencer recalca la unidad y continuidad de la naturaleza, y de la evolución como proceso natural. La evolución de la mente, el desarrollo de formas de actividad mental más complejas a partir de formas más sim-

ples es un rasgo de la evolución orgánica. La evolución social, o lo que también llama evolución «superorgánica», es, según Spencer, una continuación del proceso de la evolución orgánica. Dice que no puede haber separación absoluta entre la evolución orgánica y la superorgánica. «Si ha existido la Evolución, la forma de ésta que aquí hemos distinguido como superorgánica ha debido surgir de la orgánica mediante etapas imperceptibles. Pero debemos delimitarla adecuadamente diciendo que incluye todos los procesos y productos que suponen las acciones coordinadas de muchos individuos, cuyos resultados superan en extensión y complejidad a los que pueden conseguirse mediante acciones individuales.»

El desarrollo de la vida social entre los animales es un rasgo importante de la evolución orgánica. Entre las formas inferiores de la vida animal, los biólogos han estudiado lo que Allee llama la «fisiología de masas» de las agrupaciones animales. La reunión de los animales de una especie en una misma zona muchas veces les resulta beneficiosa; en algunos casos puede alterar el entorno, como, por ejemplo, el agua en que nadan, para adaptarlo mejor a su vida social. Si consideramos que esas agrupaciones no son auténticamente sociales y, siguiendo a Allee, las llamamos «subsociales», en ese caso hemos de reconocer que, en todo el dominio de la vida animal, «no se pueden trazar líneas claras y seguras entre los organismos sociales y los subsociales». «Lo único que podemos encontrar es un desarrollo gradual de los atributos sociales, que sugiere... un substrato de tendencias sociales que se extiende por todo el reino animal. De ese substrato social surge la vida mediante la intervención de diferentes mecanismos y con formas de expresión distintas hasta que llega a su culminación presente en los vertebrados y los insectos» [1]. En una etapa relativamente temprana de la evolución animal aparecieron dos líneas divergentes, una conducía a los insectos y la otra a los vertebrados y, por obra de otra divergencia, a las aves, por un lado, y a los mamíferos, por otro. Entre los insectos, aves y mamíferos más evolucio-

1. W. C. Allee, *The Social Life of Animals* (Nueva York: W. W. Norton & Co., 1938), págs. 274-5.

nados encontramos las formas de vida social más desarrolladas.

Para el evolucionista, el género humano, incluidas las especies extinguidas y la sobreviviente del *homo sapiens*, es producto de la evolución orgánica, y la mente humana es producto del desarrollo neurosíquico, que es parte de la evolución orgánica. En relación con la evolución superorgánica, existe una diferencia muy importante entre los seres humanos y los otros animales sociales. En el caso de estos últimos, la forma de la vida social es la misma en todas las poblaciones de una especie, pero en la vida humana agrupaciones diferentes de seres humanos tienen formas distintas de vida social. En el caso de la humanidad, la evolución superorgánica es un proceso que ya no depende de la evolución orgánica, es decir, de los desarrollos en las características innatas de la especie. Existe una enorme laguna en nuestro conocimiento del proceso evolutivo en conjunto, pues ignoramos, y seguiremos ignorando, completamente las formas de vida social de los primeros seres humanos o de sus antepasados prehumanos inmediatos. No sabemos nada de la vida social del *Sinanthropus pekinensis*. Existen razones para fijar el cambio real de la vida social prehumana a la humana en función de los comienzos del lenguaje.

Así pues, la teoría de la evolución social no consiste sólo en que ha existido un desarrollo divergente en las formas de la vida social en diferentes sectores de la humanidad, sino también en que ha habido «avance en la organización», que no se ha producido de forma uniforme. Existen ciertas ideas falsas que hay que evitar. Spencer escribió: «Se suele concebir la evolución de forma que suponga en todo una tendencia *intrínseca* a convertirse en algo superior; pero se trata de una concepción errónea de ella». Una sociedad que haya alcanzado una etapa de equilibrio interno y externo puede continuar sin cambio importante alguno de estructura. «El cambio no significa necesariamente avance. Muchas veces no va orientado hacia una estructura superior ni hacia una inferior. Sólo en algunas ocasiones causa la nueva combinación de los factores un cambio que constituye una etapa en la evolución

social. Es de todo punto posible y, según creo, muy probable, que la regresión haya sido tan frecuente como la progresión.» Lo mismo ocurre con la evolución orgánica. Julian Huxley escribe: «Gran parte de la diversidad sistemática de menor importancia que se observa en la naturaleza es ajena a la trayectoria principal de la evolución, constituye una mera excrecencia de variedad superpuesta a su modelo general».

Esencialmente, un proceso evolutivo es una combinación de azar y necesidad, y, a causa de la intervención del azar, no puede predecirse. Ningún conocimiento biológico, por amplio que fuera, habría podido predecir que del antepasado original de los caballos, dotado de cinco dedos en los pies, derivaría en última instancia el caballo de carreras inglés y el caballo de carga de la actualidad; y, a la inversa, si no dispusiéramos de los testimonios paleontológicos, sería imposible conocer el tipo de animal de que deriva el caballo moderno.

Spencer recalcó como factor de evolución social lo que llamó «las dimensiones cada vez mayores de la colectividad social, que generalmente van acompañadas de una densidad en aumento». La idea de que, durante el desarrollo social, las asociaciones en pequeña escala, pequeñas en cuanto al número de personas y en cuanto a la zona geográfica, quedan absorbidas dentro de otras en mayor escala o completadas por ellas, había sido formulada antes de Spencer. Saint-Simon sostuvo que el hecho más destacado en la historia es la extensión continua del principio de asociación, como en la serie: familia, ciudad, nación, iglesia supranacional. Comte tomó dicha idea de Saint-Simon y precedió a Spencer a la hora de exponerla. Durkheim, siguiendo a Spencer, expresa esa misma idea diciendo que la tendencia dominante de la evolución social ha sido «la extensión progresiva del medio social».

Spencer tuvo tendencia a concebir las sociedades como entidades discontinuas, tal como son los organismos, pero eso es insuficiente. Por consiguiente, es necesario encontrar alguna forma de volver a formular la idea de Spencer. Si nos colocamos en una región particular y en determinado período, por ejemplo en una tribu australiana, podemos

hacernos una idea aproximada de lo que podemos llamar la esfera de influencias mutuas en que participan las personas que estamos observando. En este sentido, entendemos por influencias mutuas tanto las hostiles como las cordiales; existe influencia mutua en Australia cuando una horda lucha contra otra. En la última guerra hubo influencia mutua de tipo hostil entre Estados Unidos y Japón. Así pues, podemos volver a formular las afirmaciones de Spencer y de Durkheim definiendo el factor de la evolución a que se refieren como la extensión progresiva de la esfera de la influencia mutua.

La extensión de una esfera de influencia mutua debe medirse primordialmente, no en función de la geografía, sino del número de personas en quienes o de quienes los habitantes de una región determinada pueden ejercer o recibir, respectivamente, influencias mutuas. Así, por ejemplo, un aumento en la densidad de la población de una región produce como consecuencia el aumento de las dimensiones de la esfera de influencia mutua. En relación con esto, podemos citar la distinción de Durkheim entre densidad material y densidad social; la primera se mide mediante el número de personas que viven en una zona que haga de unidad, como, por ejemplo, un kilómetro cuadrado; la segunda aumenta, independientemente de la densidad material, al aumentar las comunicaciones y la frecuencia de las influencias mutuas.

En los casos en que las influencias mutuas son frecuentes o continuas, tienen tendencia a adoptar una forma patrón, y a institucionalizarse, así, en mayor o menor medida. Por tanto, la extensión geográfica de la esfera de influencia mutua posibilita, y a veces contribuye a producir, sistemas de integración social más amplios. Para Spencer, la «integración» es «el rasgo primordial de la evolución», y, precisamente porque conduce a formas de integración social más amplias y más complejas, es por lo que el «aumento en las dimensiones del agregado social», que aquí llamamos aumento en las dimensiones de la esfera de influencia mutua, es un factor tan importante de la evolución social. Existen diferentes modos de integración social que pueden combinarse de formas diferentes en la misma región. Spencer

tenía tendencia a concebir la integración desde el punto de vista de la política, o de la política y la economía combinadas. Eso descartaría a una sociedad como la Iglesia Romana y, en la sociedad de los aborígenes australianos, omitiría la integración proporcionada por el sistema del parentesco.

En un primer intento de comparar las sociedades en función de las dimensiones de la esfera de influencia mutua, resulta útil considerar el lenguaje. En las sociedades más primitivas que conocemos, el grupo primario es un grupo pequeño de personas vinculadas a un territorio determinado. Dichos grupos son de pequeño tamaño, pues muchas veces constan de menos de 100 hombres, mujeres y niños, y raras veces, por no decir nunca, exceden los 200. Unos pocos de dichos grupos tienen una lengua común y forman, así, una comunidad lingüística, y en dicha comunidad suelen observar las mismas costumbres y tienen un sistema de ideas común. Podemos considerar su tipo de estructura social como el de la tribu poco integrada o descentralizada. Las tribus o comunidades lingüísticas son pequeñas, pues cuentan sólo varios centenares de individuos, desde 200 aproximadamente como mínimo hasta 2.500 como máximo en el caso de este tipo de estructura, como vemos entre los «salvajes» que viven de la caza, la pesca y la recolección de productos naturales. Es cierto que en esas sociedades primitivas muchas veces una persona aprende a hablar una lengua diferente de la suya y que, en los casos en que dos lenguas vecinas son semejantes por la gramática y el vocabulario, la comunicación entre personas de tribus diferentes es posible o incluso bastante fácil. No obstante, el pequeño tamaño de la comunidad lingüística da una indicación de las reducidas dimensiones de la esfera de influencia mutua. Podemos comparar esa situación con la de hoy en que millones de personas hablan, como lenguas maternas, el inglés, el español o el árabe.

La historia del latín ilustra la conexión que a veces existe entre el lenguaje y los procesos por los que se amplían o reducen las esferas de influencia mutua. Originalmente, el latín era la lengua de un pequeño grupo de habitantes del Lacio. Con la fundación de la ciudad-estado

de Roma y las conquistas militares que produjeron la formación y el crecimiento del Imperio Romano, el latín pasó a ser la lengua hablada de gran parte de Europa occidental, con lo que sustituyó a muchas otras lenguas, al etrusco y a varias lenguas itálicas y celtas. La unificación lingüística acompañó al proceso de integración política mediante la conquista, pero por razones que no resulta difícil descubrir el latín no llegó a ser la lengua hablada del Imperio de Oriente. El proceso de expansión cesó después del siglo II, y a la decadencia del Imperio Romano siguió un proceso de desintegración política. La lengua latina se dividió en gran cantidad de diferentes dialectos hablados. La Iglesia Romana conservó el latín como lengua escrita, pero sólo lo usaban las clases cultas. Cuando el proceso de reintegración política comenzó, condujo a la formación de una serie de naciones independientes en lo que había sido el Imperio de Occidente. A partir de los numerosos dialectos latinos nacieron las lenguas románicas actuales: francés, provenzal, italiano, catalán, castellano, portugués.

Spencer, puesto que concebía las sociedades como entidades discontinuas, cada una de las cuales se componía de la población de una región limitada y definida, consideraba el aumento de las dimensiones del agregado social como resultado de la incorporación de sociedades pequeñas a otras mayores. Escribió que «la formación de una sociedad mayor es resultado exclusivo de la combinación de sociedades más pequeñas, cosa que ocurre sin destruir las divisiones producidas anteriormente por la separación». Pero una sociedad, en el sentido que Spencer atribuía a la palabra, puede aumentar de «masa» mediante el crecimiento de la población, pues «la masa» se refiere al número de individuos que componen un grupo. Los sociólogos han reconocido el aumento de las poblaciones como uno de los factores importantes de la evolución social.

¿Por qué habría de considerarse el mero tamaño, interpretado aquí como el número de personas participantes en las influencias mutuas que componen la vida social, como factor en sí mismo del aumento de complejidad de la estructura social? La respuesta reside en lo que los científicos conocen como «principio de semejanza», expuesto por

Galileo hace trescientos años. Enunciado burdamente, consiste en que existen límites de tamaño para toda clase de estructuras; así, por ejemplo, la naturaleza no puede producir árboles en nuestra Tierra por encima de determinada altura, y Galileo calculó que el límite se situaba a 300 pies de altura aproximadamente. El reconocimiento de este principio, tal como se aplica a la estructura social, es un aspecto esencial de la teoría de la evolución social. Simmel, por ejemplo, escribió que «todo aumento cuantitativo de una sociedad produce como resultado una modificación cualitativa, requiere nuevas adaptaciones. Las formas de los grupos dependen estrictamente del número de los elementos; una estructura que sea adecuada para un grupo social con determinado número de miembros perderá su valor, si aquél aumenta».

La evolución social, tal como la concebía el creador de la teoría, es, esencialmente, el desarrollo de las «estructuras y funciones que componen la organización y vida de cada sociedad», desde las formas más sencillas hasta las más complejas. Spencer reconoció también «ciertos desarrollos asociados que ayudan a la evolución social, y a los cuales ayuda ésta: los desarrollos del lenguaje, del conocimiento, de la moral, de la estética». Consideraba «la acumulación de productos superorgánicos que solemos distinguir como artificiales, pero que, considerados filosóficamente, no son menos naturales que todos los demás resultantes de la evolución», como uno más de los «factores» de la evolución social. Entre éstos incluía los artefactos materiales, el lenguaje, el desarrollo del conocimiento que acaba en la ciencia; el desarrollo de las leyes, las mitologías, las teologías; los códigos de propiedad, la buena conducta, la ceremonia; y el complejo grupo de los «productos que llamamos estéticos». Hipotéticamente, se considera que ninguno de dichos desarrollos es enteramente independiente, sino que están vinculados todos ellos con el desarrollo de la estructura social. Desde luego, todavía está por investigar la naturaleza de tales vinculaciones.

Lo que suele considerarse como «progreso» es la acumulación del conocimiento y el perfeccionamiento de las técnicas gracias a las invenciones y los descubrimientos, que

conduce desde las condiciones de las tribus salvajes hasta los logros científicos y técnicos de las sociedades modernas. Para la teoría de la evolución, el progreso en ese sentido depende del desarrollo de la organización que es el rasgo esencial de la evolución social y, al mismo tiempo, es uno de los factores de que depende esta última, a su vez. Por ejemplo, el progreso en el conocimiento y en las técnicas en las sociedades más complejas ha dependido del desarrollo cada vez mayor de lo que se llama la «división del trabajo», pero resulta más correcto describirlo como la diferenciación cada vez mayor de las ocupaciones en una estructura ocupacional compleja y ésta, a su vez, ha dependido del progreso técnico y del conocimiento que iba acumulándose.

Julian Huxley ha afirmado: «Podemos considerar la evolución como el proceso por el que la utilización de los recursos de la tierra por parte de la materia viva resulta más eficaz gradualmente». El avance evolutivo es cuestión del desarrollo de las formas de adaptación y la adaptación es a un tiempo exterior e interior. El avance en la adaptación exterior es lo que Huxley llama «una elevación del límite superior de la eficacia biológica, la cual se define como control cada vez mayor del medio ambiente e independencia con respecto a él». Al avance en la adaptación interior lo califica de «elevación del nivel superior de la eficacia funcional y de la armonía de los ajustes interiores». En la evolución de las sociedades humanas, el avance en la adaptación exterior se ha conseguido, no mediante modificaciones del organismo humano, sino mediante lo que más arriba hemos llamado progreso. Es un avance en la adaptación de los seres humanos al medio físico en que viven. El avance en la adaptación interior se ha conseguido mediante la adaptación de los individuos humanos a sistemas de relaciones ordenadas. Podemos perfectamente llamar a esto «coaptación social». Es lo que significa propiamente el término civilización, si consideramos su derivación; pues *cives* eran las personas que vivían juntas en una comunidad ordenada institucionalmente, diferentes de los *hostes*, de los que sólo podían esperarse acciones enemistosas. En la evolución orgánica, el desarrollo exterior y el interior son in-

terdependientes. En la evolución social, existe una medida de la interdependencia entre la adaptación de un grupo a su entorno y la «eficacia y armonía funcional de sus ajustes interiores», que constituyen la coaptación social.

Podemos dividir la evolución social de los *Hominidae* en tres fases. De la primera ni sabemos ni podemos saber nada; fue la fase del primer desarrollo del uso de las herramientas, del lenguaje, de la moral y, probablemente, de la religión, o, por lo menos, de la creencia en fuerzas sobrenaturales. Con respecto a la segunda fase, no sabemos con certeza nada sobre los acontecimientos, y las conjeturas de los etnólogos y las conclusiones de los arqueólogos no nos aportan demasiada ayuda. Lo que podemos observar son los productos de esta fase, las diferentes formas de la vida social de los pueblos no históricos. La tercera fase es la que conocemos históricamente, que abarca durante un período limitado de no más de seis mil años una parte limitada de la superficie de la tierra. La tercera fase es el dominio de los estudios históricos. No obstante, no hay nada que impida a los antropólogos emitir opiniones sobre las condiciones y acontecimientos de esta fase. Aun así, de lo que fundamentalmente se ocupan los antropólogos sociales es de las formas sociales de la vida social que representan la supervivencia en los tiempos modernos de la segunda fase de la evolución, antes de que los hombres hubieran inventado el arte de la escritura y pudieran dejar testimonios escritos, por imperfectos que fueran, de sí mismos y de sus vidas. Lo que hay que recordar es que ninguna sociedad no histórica representa la forma de que deriva sociedad histórica alguna. Ningún reptil superviviente puede considerarse como forma ancestral a partir de la cual evolucionaron las aves y los mamíferos.

Este libro está escrito desde el punto de vista de alguien que durante toda su vida ha aceptado la hipótesis de la evolución social, tal como la formuló Spencer, por considerarla una hipótesis de trabajo útil en el estudio de la sociedad humana. Pero conviene avisar al lector de que en antropología existe un potente movimiento antievolucionista, cuyo principal representante fue Franz Boas a comienzos de este siglo. En 1918 un ilustre etnólogo america-

no (Laufer) podía escribir que, en su opinión, la teoría de la evolución social es «la teoría más irracional, estéril y perniciosa de todas las que se han concebido en la historia de la ciencia». No hemos considerado necesario incluir en este libro discusión alguna de las opiniones de los antievolucionistas. Sus escritos muestran una asombrosa confusión de pensamiento e ignorancia de la teoría de la evolución social. El movimiento fue un intento de desviar a los antropólogos de la antropología social, como estudio sociológico de las sociedades primitivas, hacia la antropología histórica, como reconstrucción de la historia; en Estados Unidos lo consiguió durante mucho tiempo.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes, Leach, Goody, Needham y Dumont.

En preparación:

E. R. Leach
Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania

M. G. Smith (ed.)
Antropología política

Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía

A. R. Radcliffe Brown y Daryl Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio

E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

Antropología y sociología en otras colecciones

Colección Argumentos

Barrington Moore Jr.
Poder político y teoría social

Paolo Caruso
Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan

Claude Lévi-Strauss, Pierre Bordieu y otros
La teoría

Timothy Raison (ed.)
Los padres fundadores de la ciencia social

Raymond Bellour
El libro de los otros
(Conversaciones con Lévi-Strauss y otros)

E. R. Leach
Un mundo en explosión

Guías alfabéticas

Jean Duvignaud
La sociología

Ediciones de Bolsillo

Cathérine Backès-Clément
Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos

Cuadernos Anagrama

E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo;* Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*

Claude Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*

Oscar Lewis, *La cultura de la pobreza;* Oscar Lewis, K. S. Karol y Carlos Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución*

Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber;* Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*

Julian Pitt-Rivers, *Tres ensayos de antropología estructural*

Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegul a Gunder Frank*

Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau, Ruy Mauro Marini, *Tres ensayos sobre América Latina*

Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*

Claude Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*

Bruce G. Trigger, Friedrich Engels, *Sobre el origen del hombre*

Luc de Heusch, *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas;* Mary Douglas, *Sobre la naturaleza de las cosas*

Maurice Godelier, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*

Kent V. Flannery, *La evolución cultural de las civilizaciones*